胡塞尔思想的发展

泰奥多·德布尔著

李河 译



现代西方
学术文库

现代西方学术文库

胡塞尔思想的发展

〔荷〕泰奥多·德布尔 著

李 河译

生活·讀書·新知三联书店

(京)新登字 007 号

图书在版编目(CIP)数据

胡塞尔思想的发展/(荷)德布尔(Boer, T. d.)著;
李河译. -北京: 生活·读书·新知三联书店,1995.4
(现代西方学术文库)
书名原文: Development of Husserl's Thought
ISBN 7-108-00722-3

Ⅰ.胡… Ⅱ.①德… ②李… Ⅲ.现象学-哲学理论-胡塞尔 Ⅳ.B563.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(94)第 06006 号

责任编辑 吕 祥
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京朝阳门内大街 166 号)
邮　　编 100706
经　　销 新华书店
印　　刷 彩虹印刷厂
版　　次 1995年 4 月北京第 1 版第 1 次印刷
开　　本 850×1168毫米 32 开　印张 21.25
字　　数 466 千字
印　　数 0,001—7,000 册
定　　价 25.00 元

中文版前言

我在1990年对中国进行了一个月的学术访问，留下了深刻的印象。从文化地理学的角度来看，中国文化代表着与欧洲文化并存的另一个世界。因此，在《胡塞尔思想的发展》中译本问世之际，我的心情比16年前该书英译本问世时更加兴奋。英文毕竟是一种欧洲语言，与之相比，中译本或许更是一种真正意义上的"翻译"，即不仅是语言的翻译，更是文化的翻译。

本书介绍的这位思想家就其对现代思想史的影响而言堪称是一个"世界历史个人"，他的学说在很大程度上改变了这个世纪的思想史地图。首先，他对先验现象学的缜密分析以及这种分析所具有的风格给他的许多学生留下了深刻的印象。此外，他还对一些在哲学方面独辟蹊径的思想家产生了巨大影响。例如，海德格尔在《存在与时间》中对胡塞尔现象学的再解释就促成了存在论现象学的出现，在这个方向上，法国思想家萨特和梅劳-庞蒂等人发挥了重要的作用。而伽达默尔和利科将现象学与对文献和文化对象的解释结合起来，从而把解释学视为现象学的一个支脉。

由此产生了一个问题：现象学在胡塞尔身后的发展是否在某些方面背离了胡塞尔的初衷？或者，我们能否把握住胡塞尔现

象学观念的核心从而在这些观念的发展过程中识别出某种连续性？

在这本书中，我试图通过对胡塞尔主要文献的考察来清理胡塞尔思想发展的主要脉络并揭示出其现象学思想的理论动机。然而，读者不要因此而忽略问题的另一个方面，即胡塞尔哲学从根本上说具有一种伦理动机。胡塞尔认为，哲学不仅为了满足理论上的要求，而且还要为人的道德生活提供指南。严格的道德规范需要严格科学，而一门严格科学只能是以本质直观为根据的科学。

为了确立这种严格科学，胡塞尔认为必须克服两个障碍：一个是观念的自然化，一个是意识的自然化。《逻辑研究》中的本质直观概念就是为了解决第一个问题。在胡塞尔看来，只有通过本质还原，哲学才能成为一门与自然科学有别的本质科学。这种本质直观具有两个功能：即为包括逻辑学、伦理学和美学在内的规范科学提供基础并澄清世界和意识的本质结构。

除本质还原外，胡塞尔在其哲学中采取的第二个方法论步骤是先验现象学还原。这一方法旨在彻底摒弃对意识的自然化理解。意识并非依赖于人的物理自然的一个局部领域，而是构成着自然的源初领域。我们可以说这是对意识的非自然化(denaturalization)或净化。通过这种净化，意识被揭示为存在或意义的源泉。意识是意义赋予的明证。

可以说，本质还原和先验还原是胡塞尔现象学的两个基本硬核，它们是通向作为严格科学的哲学的门径。胡塞尔希望这种严格科学能够成为人们追求合理性生活的指南，因此，哲学的科学性与它对人类生活的责任在这里是一致的。胡塞尔据此批评当时的哲学遗忘了科学概念的本来含义，它们把科学与其指导

人类生活的责任分割开来。例如,19世纪末期的世界观哲学尽管具有一种伦理学外观,但却没有使自己成为以有效的和必然的观念为根据的科学。反之,那些追求科学性的哲学则认定伦理问题是一个虚假的或非法的主题。在这种哲学观念中,科学失去了对于人类生活的重要意义。禁止一切价值判断成了十分具有诱惑力的科学口号。这就是胡塞尔在《欧洲科学的危机和先验现象学》中所描述的科学的普遍危机。

胡塞尔的这种哲学观念在他的弟子海德格尔那里遇到了强有力的挑战。正是海德格尔的学说使胡塞尔所追求的"唯一"哲学衰变为胡塞尔自己的哲学。谈到海德格尔,我们必须指出两个方面:其一,海德格尔哲学是以胡塞尔现象学为起点的;其二,海德格尔把对存在意义的追问当做哲学的方向。这是如何可能的呢?

在《存在与时间》中,海德格尔修正了胡塞尔对本质观念的理解。他不认为本质是某种与可感知经验对象相似的先验直观对象。在他看来,本质是区域性的视域。对这个领域或视域的把握不同于对该领域内现象的把握。对视域的领悟在对对象的把握中具有指导作用。这种对视域的领悟虽然表现为一种前主题化的过程,但它在随后的哲学分析中成为主题。哲学就是一种对现象之本质视域的阐明。它要澄清这些人类经验的本质结构。海德格尔与胡塞尔的基本区别在于,他认为这种视域就是存在自身。

这样,海德格尔便把现象学从观念论中解放出来,他对胡塞尔现象学的批评和修正,对"此在"的深入分析,对被抛和筹划概念的阐述构成了以萨特和梅劳-庞蒂为代表的存在论现象学的理论起点。这种现象学略过了存在本自的视域问题,而专注于对

人的存在的分析。人在这里被视为意义赋予者或自我解释着的动物。这种人类学立场拒绝以观念论作为自己的庇护所，而试图以非观念论哲学的方式来拓展胡塞尔的意义赋予观念。作为一个有限的存在者，作为一个心理-生理统一体，人是一个解释着世界的存在者，我们不能把他当作一个自然现象。所谓意识的构成功能不仅表现在人的感知和思想的认知活动中，而且首先表现在人的劳动、人对工具的使用、人对世界的效果关系以及与他人的共在关系中。因此，人的最基本活动并非对象性认识活动，而是解释性的理解活动，最终是对存在自身的理解问题。

显然，从描述现象学向解释学现象学的过渡是以否定胡塞尔显现概念的优先地位为契机的。对于对象性直观中所予现象的描述在以解释学为指南的解释活动得到改变。哲学分析是对现象之本质视域的揭示。这些结构并非出现于某种超越感觉经验的观念活动中，它们植根于或者说体现在事实之中。在胡塞尔那里，事实只是本质真理的范例。而在海德格尔哲学中，本质真理和事实真理具有一种更加密切的内在关联。如果不是对事实的（或存在意义上的）真理有所意识，我们就不可能把握本质的（或存在论意义上的）真理。人们首先要使自己出现在各种现象之中，然后才能对它们进行分析。因此，事实先于对它的哲学分析。本质结构的揭示并不象在胡塞尔本质直观中那样是一蹴而就的。从这个意义上说，哲学尽管不是以事实发展为根据的，但却是依赖于它的。反思具有前反思的根源。

现在的问题是，海德格尔是如何对待胡塞尔的人本理想的呢？

海德格尔并不象胡塞尔那样相信本质科学可以成为诸如伦理学等规范科学的基础。他认为本质科学只具有描述功能，即揭

示人们在世的生存结构。从苏格拉底开始，哲学家的理想就是要把人类生活和社会置于无可置疑的理性科学基础之上。海德格尔对此颇不以为然。他试图使自己与古希腊哲学中那种探询存在的努力联系起来。在他看来，人的本质乃是对诸在者之在的理解，而这个存在问题在以往的哲学史中被埋没和遗忘了。柏拉图以后的哲学只关注在者问题，这就使近代哲学把这些在者视为因果性科学和技术理论的对象。在此基础上，人仅仅被视为诸存在物的操纵者从而失去了其存在自身的含义，即作为某种使诸在者得以揭示的敞开状态。技术时代的这种盲目性使我们沦为技术发展的牺牲品并使我们失去了依据我们的真正本质准则——对存在的理解——去生活的能力。因此，胡塞尔式的人本理想在海德格尔哲学中消失得无影无踪。

与海德格尔相比，在以伽达默尔和利科为代表的解释学现象学中，解释概念获得了更加宽泛的含义。哲学的对象不仅局限于本质视域，而且包括事实性的和历史性的现象关系。在海德格尔的《存在与时间》中，虽然本质结构实际上是要诉诸表现的，但一般事实却不是分析的对象。但在伽达默尔和利科那里，哲学的兴趣集中在事实性的人类历史文献，不仅是各种文学本文，而且是包含政治体制在内的文化对象。解释就是研究这种文化对象的特定方法。

值得注意的是，解释在这里被理解为实践理性的表现。胡塞尔的对象性直观学说和海德格尔的解释性理解概念只是在理论理性的界限内拓宽了理性的概念。而在伽达默尔和利科那里，解释首先是一种在历史视野之间的相互理解形式，它涉及到善的生活理想、他人等实践性的主题。这种具有相互交流和评价形式的实践理性是我们这个时代抵御技术统治观念的重要力量。技

术进步的价值和目标在这些学说中得到了重新评估。必须看到的是，海德格尔和胡塞尔出于各自的立场都对实践理性以及伦理 政治讨论采取了轻视的态度。譬如胡塞尔，他一向认为实践理性仅仅是对那些在理论性本质直观中发现的永恒法则的运用。因此，他徒然地为伦理学寻找某种无可置疑的基础。在这一点上，伽达默尔和利科接受了海德格尔的看法，即本质科学不可能成为伦理学的基础。问题在于，除此之外我们还有哪些替代方案呢？胡塞尔认为这种替代方案只能是非理性主义的世界观哲学。海德格尔学说虽然不属于这种哲学，但那里根本就不存在伦理学。正是在这个背景下，伽达默尔和利科提出的交流理性显示出了重要的意义。如果说胡塞尔思想依据的是追求绝对确定知识的数学理想，而实证主义是以经验分析科学为基础的，那么这种存在于人类日常生活中的交流理性就是第三种理性形式。尽管这种理性讨论的结果不是普遍有效的，但这并不意味着我们必须接受非理性主义的立场。胡塞尔之所以低估交流理性的重要意义，乃是因为他坚持着传统的几何学式的理想。而在伽达默尔看来，所谓传统正是理性的体现，是各种争论的积淀。那种在特定背景中的实践理性只有在将其自身的世界观绝对化时，即局限于自己的生存方式和道德规范并无视任何其它方式的生活时，才是非理性的。这种非理性的态度与实践理性应当具有的开放性是格格不入的。若是没有持久的讨论，没有其他参与者在无休止的辩论中所作的批评，实践理性就不可能存在。

在此，我们可以比较一下胡塞尔和伽达默尔对于历史主义的态度。首先，伽达默尔象胡塞尔一样认为历史主义是人文科学领域中的实证主义。它是一种将真理问题束之高阁的史学研究方法。它追求的是一种方法的纯粹性，而对传统智慧对我们生活

的影响不闻不问。伽达默尔同样认为，这意味着科学的危机，因为文化科学在这种方式中丧失了抵御技术统治的力量。

如果说伽达默尔在对历史主义的看法上与胡塞尔有什么区别的话，这主要表现在他们对真理的不同看法上。当胡塞尔批评文化科学忽略了真理问题时，他所说的真理是关于本质的永恒有效的陈述。这里他仍然坚持着传统的知识标准。由于历史研究无力提供这种陈述，因此胡塞尔对它没有什么兴趣。伽达默尔认为，胡塞尔这种关于实践理性的严格科学观念只有在幻象中才是可能的。虽然他也认为历史实证论忽视了真理问题，但他理解的真理具有更加宽泛的含义。普遍有效的真理在人类事务中是不存在的，不过这里确实存在着某种替代物，即我们所拥有的那种能够给我们以启示的文化遗产。历史主义的失足之处在于它把历史研究仅仅局限于关于历史背景的问题。然而，过去的作品对我们来说确实具有某种意义。我们在人文科学中要发掘的正是文化遗产对于我们自己生活的价值和重要意义。因此，对传统的研究决不是为了满足某种好奇心，因为那将使人文科学变得空洞乏味和了无生趣。任何历史文献都要对我们诉说某种东西，我们对此必须保持一种敞开状态并对所说之物进行评价。在这个基础上，我们无需伪称自己发现了某种普遍有效的真理也可以获得某种生活认识和取向。没有人可以一劳永逸地解决生存问题。每一代人都在对过去和其它文化的探讨中寻求着自己的真理。

从胡塞尔的角度出发，我们对伽达默尔关于真理的看法可以提出如下问题：伽达默尔是否忽略了某种观念性准则？传统智慧能否成为我们世界观的充分根据？我们如何能够批判性地判断文化遗产？时间间距是不是我们在追求真理过程中的唯一尺

度？正是在这些方面，利科在某种程度上修正了伽达默尔的哲学。他象胡塞尔一样维护了启蒙精神的重要意义。他认为，我们必须根据某种普遍的标准来检验自己的意见。利科的问题是：我们能否使自己的生活方式成为普遍性的？我们是否希望他人也象我们这样生活？不过，这种批判并不是建立在胡塞尔式的本质直观基础之上，利科认为它是一种思想试验。我们使用这样一个筛子来批判性地净化和检验我们的意见。正是在这个基础上，解释学现象学保持了一种具有宽泛意义的理性和人本主义观念。

对于许多作者来说，序言(fore-word)总是在写作最后完成的(post-script 或 Nach-wort)，本书中译本序言尤其如此。当本书在 1966 年首版时，胡塞尔已经去世 28 年了。现在，又一个 28 年过去了。岁月的流逝赋予我们某种新的视角和特权，使我们可以根据新的经验来从容地追问胡塞尔的思想遗产对于我们的意义。而在对这种意义进行解释之前，我们首先必须理解它。这也符合胡塞尔本人的想法，我在本书序言中曾引用了他的一段话：“除非你已经弄懂了批判对象的直接含义，否则不要轻言批判。”这意味着我们必须跟随胡塞尔走上那条“漫长而又荆棘丛生”的道路。这部著作就是这种艰苦跋涉过程中的一个收获。

德·布尔(Theo de Boer)

1994 年 5 月 4 日于阿姆斯特丹

序　言

人们通常认为爱德蒙·胡塞尔是20世纪一位最伟大的哲学家。然而，无论其影响多么巨大，人们对其著作的意义从未形成一致的看法。胡塞尔在哲学舞台上的形象引起了各式各样的解释，甚至连他的学生也对现象学的真正内容持有不同的看法。由此产生了形形色色的胡塞尔学派，它们都指责对方没有"理解"胡塞尔。对于一位从青年时代起就梦想着消除一切哲学"混乱"并致力于建立一个哲学的哲学家来说，这真是一种奇特的命运。[1]

这里存在着从各种现存哲学传统来理解胡塞尔哲学的尝试。最初，人们注意到的是他的现象学与某些经院哲学主题的亲缘关系，而后来的解释者们认为他们发现了胡塞尔和新康德主义的密切联系，现在，人们则以生存主义的方式来解释胡塞尔。胡塞尔本人曾对这些解释一一再予以反驳。他针对各种误解抱怨说，它们没有理解其哲学本身的固有含义。

不过，一个复杂的因素在于，胡塞尔的思考从不是一成不变的。为了走自己的路，他不得不一再把自己与他的学生区别开来。正是由于这种状况，人们关于胡塞尔意图的看法从一开始就是相当模糊的。尽管"什么是现象学"的问题已经被多次追问并

以各种方式得到回答，但它至今仍是一个活生生的问题。本书旨在证明，这个问题只有通过对胡塞尔思想发展的全面分析才能得到澄清。我希望表明，尽管胡塞尔的现象学的确为基于各种现存哲学倾向的解释提供了某种关联点，但是我们首先应当将它视为一种必须在其自身问题基础上加以理解的独特的哲学成就。我还试图指出，胡塞尔的学生们的确能从他们的老师那里找到这样那样的辩护理由，然而，他们的做法无非是抓住他在某一特定发展阶段上的哲学大作文章并将其孤立起来。一般来说，胡塞尔总是先于他的学生而意识到困难并另辟蹊径。

胡塞尔的哲学工作的确表现出一种明确的统一性，即使这只是一种发展的统一性。他的哲学在其展开过程中始终贯穿着一个主题，因此，我们可以把他思考的最后阶段视为此前全部思想活动的顶点。我们将会看到，正是胡塞尔的导师布伦塔诺提出了那些让他终生关注并迫使他寻求更加彻底解决方案的问题。

我在分析中贯彻了一种发生学的方法，即把按照历史顺序出现的胡塞尔著作本文当作唯一的权威。因此，我力图避免一切非编年史性的解释，即使这种解释出自胡塞尔本人。在我看来，"面对事情本身"(zu den Sachen selbst)这个口号本身就需要一种经过历史和哲学辩护的解释。我选择的这个方法使我们能够将胡塞尔的早期著作理解为其后期著作的准备阶段，并将后期著作视为对前期著作中的问题的一种反应。

这样，对某些特定主题的一种广泛的有时甚至是繁琐的研究就显得至关重要。胡塞尔常说，人们必须能够把他的银行支票兑换成现款，这句令他的学生们记忆尤深的现象学名言对于研究现象学的历史学家来说同样适用。唯其如此，我们才能把握住解决胡塞尔现象学中诸多难题的钥匙（诸如他的先验观念论的

含义问题以及心理学和先验现象学之间尚待确定的关系问题)。甚至那个著名的还原问题也可以通过一种依赖于某个特定阶段之内在必然性的发生学研究而得到理解。

我对胡塞尔思想生涯的追溯将止于他向先验观念论的转变,这个阶段无疑是其发展的顶点。我很清楚,这个终点对胡塞尔来说同时也是一个起点。他本人意识到,这是一切"可以被当作一门科学"(康德语)的哲学的"真正起点"。就方法论的意义而言,胡塞尔的思想确实获得了某种圆满的结果。由此,先验还原成为通达一种真正哲学的门径。用胡塞尔的比喻来说,先验意识的"应许之地"(the promised land)已被发现,但我们仍需进行耕作。[2]

对于胡塞尔后期哲学中的重要概念(如时间、主体间性、"生活世界"和历史哲学),我只能扼要地加以讨论。我希望在另一部著作中回到这些问题上来。在那里,我将进一步辩护这样一种信念,即胡塞尔从未放弃他的观念论及其作为一种"严格科学"的哲学的独特观念。

我在论述中将不厌其烦地针对胡塞尔的批判者和解释者来为他辩护。胡塞尔对那些肤浅解释的抱怨不是没有理由的。他曾尖刻地评论说:"除非你已经弄懂了批判对象的直接含义,否则不要轻言批判。"[3] 不过,我为胡塞尔辩护丝毫不意味着我本人是一个先验观念论者或者我在其他方面分享着他的哲学主张。我坚信,唯有那种依据胡塞尔自己的目的来理解他的诚实态度才能使批判走上正轨。本书的基本任务就是要达到这样一种理解。只是在比较特殊的情况下,我才在注释中对胡塞尔提出一些批评,除此之外,我将遵从胡塞尔的建议:当我们还在路途中的时候,不应该和向导进行争论。[4] 胡塞尔曾说过,通往先验现

象学的道路"漫长而又艰辛"。[1] 我在这些年来对胡塞尔哲学的研究中渐渐意识到这个看法是何等的正确。同时我也意识到，要想理解胡塞尔的现象学，我们就必须走上这条道路。我将跟随胡塞尔走向目的地，并将行经的航线绘入海图。

THE DEVELOPMENT
OF HUSSERL'S THOUGHT

by Theo de Boer

The translation of *The Development of Husserl's Thought* is published in Chinese by arrangement with the Kluwer Academic Publishers B. V.

目　录

第二篇 作为描述的本质心理学的哲学

过渡 从描述心理学到先验现象学

第三篇 作为先验现象学的哲学

第一篇

作为描述心理学的哲学

引 言

本书第一篇将讨论胡塞尔第一个时期的著述，如《关于数的概念》(Über den Begriff der Zahl)(这是他在1887年为获得大学讲师资格所撰写的论文)、《算术哲学》(1891年著，该书前四章的内容与《关于数的概念》大致相同)，以及若干关于代数逻辑的文章。这个时期结束于1894年的一篇题为《基本逻辑的心理学研究》的文章。在该文发表后不久，胡塞尔便在一些基本问题上改变了他的看法。

在研究胡塞尔的这些年里，我日益确信布伦塔诺对胡塞尔的影响具有决定性的意义。因此，为了恰当地再现胡塞尔的早期工作，就必须不断地回到布伦塔诺的著作。不过，我并不是要赋予布伦塔诺的工作以独立的意义。本书仅限于论述那些作为胡塞尔工作之背景的布伦塔诺的思想。

在这一篇中，第一章分析了胡塞尔描述心理学中的那些最重要的问题。这些问题在第二章里将被放置在描述心理学与发生心理学之对立这一更广泛的背景上来加以研究。此后两章着重讨论描述心理学与先天科学的联系。第五章将把早期胡塞尔置于布伦塔诺哲学发展的背景上并指出这种哲学的两种趋势。最后一章是结论。

第一章 活动、内容及其相互关系

这一章将讨论早期胡塞尔的意向性概念。胡塞尔后来在《观念》第一卷中指出："意向性这个概念涵盖了现象学的全部问题。"[1]正是由于意向性在早期胡塞尔思想中的这种重要地位以及它后来具有的普遍意义，所以，对这个概念的分析无疑是探讨现象学根源的最佳途径。下面，我将逐次讨论意识对其对象的意向性关系、意向对象的存在样式以及这些对象与意识活动的关系。

第一部分 意识对于对象的意向性联系

这一部分将从对布伦塔诺的意向性定义的分析入手，胡塞尔在《算术哲学》中涉及到了这个内容（第一节）。在此基础上，我将通过讨论胡塞尔对高阶活动的分析来澄清意向联系对于胡塞尔本人究竟具有什么意义（第二节）。最后，我将指出胡塞尔意向性概念的重要变化，它首次出现在1894年的文章里（第三节）。

第一节 活动与内容的区别

在《算术哲学》的一段关键性论述中，胡塞尔首次使用了"物

理现象"、"心理现象"和"意向中的存在"这些概念，从而把自己与布伦塔诺联系起来。由此，他区别了两个截然不同的领域，即原初内容的或物理现象的领域和活动的或心理现象的领域。他在该书一个脚注中说："关于'物理'和'心理'现象的含义以及这两个概念的根本区别（它们对以下的思考至关重要），可参见 F. 布伦塔诺的《从经验观点看心理学》，第一卷，第二分册，第一章。"[1]为了说明这种根本区别的本质，胡塞尔在后面的脚注中提到了**意向中的存在**这个概念，它是"心理现象赖以区别于物理现象的首要的和最根本的特征"。[2]这样，胡塞尔未加批评地肯定了布伦塔诺的区分。在深入分析胡塞尔的观点之前，我必须介绍一下布伦塔诺本人的意向性理论。在这个基础上，我再来回答这个概念对于早期胡塞尔意味着什么。

"我们的整个现象界可以被区分为两大类，即**物理的**和**心理的**现象。"这是布伦塔诺《从经验的观点看心理学》第一卷第二分册第一章的开场白。在这一章中，他试图为他在第一分册中业已作出的区别提供一个更加完善的基础，因为人们对物理现象和心理现象的区别问题看法不一。对这两个领域的明确区分是使物理学和心理学这两门彼此对应的科学得以恰当区别的前提。布伦塔诺深信他成功地作出了这种区别。他列出了使物理现象和心理现象相区别的六种性质。其中第四种便是意向性。对于布伦塔诺来说，它是一个最重要的标准："毫无疑问，用以说明心理现象的最重要性质就是意向中的存在。"[3]

出身于布伦塔诺门下的乌提茨正确地评论说，意向性"不同于其他概念，它对哲学的进一步发展具有命运攸关的意义"。[4]布伦塔诺在《从经验的观点看心理学》一书中指出："中世纪经院哲学用关于某个对象的意向（或精神）中存在这个概念来指示任何

心理现象，而我们则把它称为——尽管如下说法不无含糊之处——对于某内容的关联性，对于某对象的指向性（在这里，它不应被理解为某种实在物），或一种内在的对象性（Gegenstandlichkeit）。每个心理现象都以不尽相同的方式包含着作为其自身内部对象的某物：在一个表象中某物被呈现着，在一个判断中某物被肯定或否定着，在爱中某物被爱着，在恨中某物被恨着，在欲望中某物被渴望着，诸如此类。"[5]

我们在这个定义中看到了五种类型的表达，其中三个是完全同义的，即"意向中的存在"、"精神中的存在"和"内在的对象性"。此外，布伦塔诺又使用了"对于某对象的指向性"和"对于某内容的关联性"这两种表达。第一组用以刻划心理现象的表达指出了这样一个事实：它们包含着某个内容，这个内容被确切地界定为意向性的、内在的或精神性的。第二组表达则强调了对于某个内容的指向性（Richtung，Beziehung）。

布伦塔诺在其定义中未加区别的这两方面性质具有不同的基础，因而必须加以细致的分析。对象的内在性和意识对于对象的指向性是全然不同的东西。一个可资证明的事实是，布伦塔诺后来放弃了内在对象这一概念，但他仍然把"对于某对象的指向性"这个说法当作全部心理现象的独特性质。在第二组表达中，布伦塔诺终生都在使用"对于某对象的关联性"这个陈述。

令现代读者最感兴趣的是布伦塔诺把"意向性的"这个术语当作描述一个内容的形容词。它与"精神性的"和"内在的"同义。由于布伦塔诺和胡塞尔的工作，"意向性"和"意向的"这类概念在现代哲学中已为人们熟知，它们通常使人们想到的是上述的第二方面性质。难道说意向性作为意识的一种性质不正是说明"对于某对象的指向性"是意识的最为根本的特性吗？这两个思

想家给现代哲学注入的新因素不正是那个"回到对象"的意向性吗?

现代的情况的确如此,但我要强调的是在前面所引用的1874年的定义中,布伦塔诺并没有把"意向的"这个词理解为"对于某对象的指向性",而是把它视为意识内容的一种特性。如他本人所说,他对这个词的用法与经院学者相近。"意向的"这个词意味着"内在的"这个含义,它与"实在的"(real)一词正好相反。我们从一个脚注中可以看出布伦塔诺确实是这样来理解"意向的"这个概念的,他在那里指出,"意向的"意味着"对象性的",经院学者更多使用的是后者而不是前者。这两个概念都意味着某个对象在认知者那里的存在方式,它应当与心灵之外的"实在"对象区别开来。然而,布伦塔诺尽量避免使用"对象性的"这个概念,因为它容易引起误解:在现代哲学中,这个词恰恰意味着相反的含义,即"现实存在的"。它指示着与主观显象相反的心灵之外的现实存在。反之,对经院学者来说,"对象性的"意味着认知类型或类在意识中的存在。[6]

由于布伦塔诺意识到了他对经院哲学的依赖关系,我们就应该从这个角度来看待他的定义。他所说的"意向的"或"对象性的"无非是指认知者具有的认知类型的存在方式。我在本章后面还将进一步讨论布伦塔诺与经院学派的观念联系。它将表明,在术语一致的现象背后隐藏着实实在在的观点差异。

当然,确定"意向性的"这个概念并非只具有一种含义(即对于某对象的指向性)是十分重要的,但对于承袭着经院哲学传统的布伦塔诺来说,这个概念首先指的是那种内在于意识的对象的存在方式。我们在后面将看到,这种说法不仅限于布伦塔诺的论述,而且也被胡塞尔所采纳。他也部分地在这种意义上使用

“意向的”这一概念并象布伦塔诺那样使自己与经院传统联系起来。[7]

然而，“意向性”概念的现代含义无论如何也是布伦塔诺定义的一部分，因为他的确谈到了“对于某对象的指向性”这种含义。斯皮尔博格正确地评论说，这是该定义中最重要的内容，心理现象的这种特性是布伦塔诺思想中最引人注目的特色，而对象之内在性的思想在经历了 1905 年的所谓“内在性的危机”之后则被抛弃了。

斯皮尔博格进而认为将对于某对象的指向性与传统的“意向性”概念联系起来并非布伦塔诺的本意。[8]人们对此是大可以怀疑的，因为布伦塔诺也谈到了“意向性的关系”：他在 1889 年的《伦理知识的根源》中写到，心理现象的共同特征是“主观性态度”或“意向性的关系”。[9]因此，正是布伦塔诺本人把“意向的”这个概念与“指向性”这种表述联系在一起。现代哲学术语所保留的也正是“意向性”的这种含义。在这种用法中，这个概念指的并不是认知心灵之内的某个对象的存在方式，而是意识的一种性质，即指向某个对象。布伦塔诺一向以发现心理的对象关联性而著称。[10]我在后面将讨论是否可以把布伦塔诺的这种对象关联性理解为“回到对象”，即与笛卡儿内在性意识哲学的决裂。[11]目前我要说明的是布伦塔诺把对于某对象的指向性视为意识的一种根本性质并把“意向的”这个概念与这种指向性联系起来。

布伦塔诺定义的第二方面内容也提示着他与经院哲学的联系。一个已经确定的事实是，他最初在内在性或对象性意义上使用的“意向的”这一概念是源出于经院学者的。而根据对象关联性来定义心理现象则通常被认为是他的独创性发现。这是值得怀疑的，因为拉丁文“intentio”（意向的）这个词来源于“inten-

dere ”或“tendere”,它们指的是追求或渴望(striving after)这种心理行为。托玛斯·阿奎那谈到了一种“actus mentis qui est intendere”(意向着的精神活动)。如此看来,布伦塔诺的对于某对象的指向性概念也来源于中世纪经院哲学。同样,胡塞尔在谈到意向活动时使用的“Vermeinen ”(信以为真的把握)看来也是对拉丁语词“intendere”的翻译。

西莫南对托玛斯·阿奎那“intentio”一词所作的广泛深入的研究表明,托玛斯·阿奎那是在“in aliud tendere”(即意指它物)的意义上使用“intentio”这个词的,不过“intending”(想要)在这里是一种**意愿**行为。根据托玛斯·阿奎那,“intentio est proprie actus voluntatis”(意向恰恰是一种愿望活动)。就托玛斯·阿奎那对“ intentio ”的用法而言,我们必须分清它的意动(conative)层面含义和认知(cognitive)层面含义。在意动层面,“intentio ”意味着一种渴望,一种冲动,而在认知层面,它仅仅指心灵具有的对象的特定存在方式。[12]

因此,布伦塔诺的独创性就表现在,他用作为“tendere in”的“intentio”概念来指示认知活动或者——用他的术语来说——表象和判断活动的某种性质。由于这些活动是一切其它活动赖以存在的基本活动,因此对于某对象的指向性就成为意识的最为重要的特性。

布伦塔诺的独创性还表现在,他试图运用意向中的存在这个传统主题来厘清心理学和自然科学的界限。为此,他把这个主题放置在一个全新的背景之中——不是作为某种知识论的主题,而是作为某一心理学著作的绪论的主题,他在这里给自己规定的任务是为心理学划定一个领域。这个事实似乎表明,当布伦塔诺提出上述定义时,他的直接兴趣并不是要“回到对象”上去。

他要寻找的是一种赖以把心理现象与物理现象区别开来的标准，而他找到的是"对于某对象的指向性"这个性质。意识指向的对象不必是一个物理客体，它也可能正是一种活动。[13]在后一情形，意向性的关系将纯粹是心理内部的关系。

第二节 高阶活动

在上一节，我们看到胡塞尔追随布伦塔诺划分了物理现象和心理现象。然而，这种区别是在一种特定的背景下作出的。胡塞尔关心的不是对一般现象的分类而是对关系的分类。在他对复数概念的分析中，他试图对我们所说的关系获得一种更加深入的直观。当一些物以一种所谓集合关系组合在一起时，一个复数便产生了，语词"和"的用法便是如此。由于胡塞尔不能求助于一种完善的关系理论，他就不得不诉诸一些"与描述心理学的这个最黑暗章节有关"的观察。他正是在这个背景下提到了意向中的存在这个概念。通过运用这个准则，我们不仅能区别现象，也能区别关系。后一种情形将导致一种"本质性的区分"，即物理和心理关系的区分。

无论在何种关系中，我们都能够谈论该关系所包含的关联者(relata)。诸关系赖以包含其关联者的**方式**从根本上把一种关系和它种关系区分开来。心理关系中的关联者是**以意向性的方式**被包含的，"即是说心理现象（某种观察或意愿的活动）是以特定方式包含其内容（即被观察或被要求的东西）的"。集合关系便是这样一种关系。与心理关系并存的是具有物理现象特性的关系。它们包括性质、连续性、关联(connection)、形而上学关联（如颜色和广延的关联）和逻辑关联（如颜色的属和红色的种）等

关系。这类关系属于物理现象，它们与某种表象内容中的关联者处于同一等级。

我们在内容本身中看不到心理关系。只要内容之间存在着一种心理关系，这种内容就只能在一种心理活动中才被观察到。因此，这种关系首先出现在某种**反思**活动中。[1]意向性地包含着其内容的心理关系就是一种特殊活动。确切地说，它是一种"高阶的"活动。对这类活动的分析是胡塞尔《算术哲学》对描述心理学的独特贡献。在集合关联中，一种活动是以另一种活动为基础的。首先，要有一种包含每个有待联结的内容的初阶心理活动，随之而来的是一种将全部这些活动包含于自身的高阶活动。[2]这些"二阶"活动是那种"再次指向心理活动并仅仅以此为中介来扩展原初内容"的活动。由此便在全部彼此有别的活动中出现了一种统一的理解。[3]

因此，二阶活动只是**间接**包含着它们的对象。这些对象是某些初阶活动的直接内容，只有以这样一种活动为中介，它们才变成某种高阶活动的内容。在胡塞尔看来，一系列内容在某种包含活动中进入了意识，正是这个事实构成了它们之间的心理关系。我们在这些高阶活动中看到了胡塞尔的重要主题。它在胡塞尔后来问世的著作中得到了更加充分的阐明：我们在《逻辑研究》中的**范畴知觉**理论中发现了这个主题，在《观念》第一卷（胡塞尔在此提到了《算术哲学》的内容）的多义性活动理论中这个问题再次出现。[4]在《逻辑研究》第一版的一个注中，胡塞尔不无辛酸地说，他的第一版远未得到人们的注意。他补充说，这是一部"首次赋予高阶活动和对象以重要意义并对其进行了彻底研究"的著作。[5]后面我们将看到，这个评论并非完全恰当，因为胡塞尔在这里谈到的只是高阶**活动**而不是高阶**对象**。

现在，胡塞尔谈论的只是二阶活动。因此，我们在关于其意向性观念的进一步讨论中也只能涉及他关于这些活动的论述。首先，我们注意到胡塞尔象布伦塔诺一样也是在两种意义上使用“意向的”这个词的。[6]在此，“意向的”一词是内容的修饰词。在下一节中，我将回答“意向的”是否与“内在的”和“精神性的”同义的问题。此外，胡塞尔谈到了“意向性地包含”某个对象，这必然使我们想到那种指向其对象的活动的指向性。

第三节 符号的或非本真的表象

I. 《算术哲学》分析

目前所讨论的初阶和二阶活动都是本真的或知觉的活动。此外，胡塞尔还提出了一种非本真的或符号的表象。他在这里同样受到了布伦塔诺的影响。《算术哲学》第二部分也象第一部分一样是以引述布伦塔诺的思想来开始的，它包含着一个重要的问题：“在其大学讲座中，F. 布伦塔诺不遗余力地强调本真的和非本真的或符号的表象的区别。他使我更深刻地理解了非本真表象对于我们全部心理生活的重要意义，据我所知，在他之前从未有人成功地做到这一点。”[1]

胡塞尔把符号表象界定为诉诸记号的表象。当一种内容不是原原本本地直接给予我们，而是通过某个清晰地描述其性质的记号间接地给予我们，我们对该内容就只具有一个非本真的或符号的表象。我们看到一所房子，我们就获得一种关于它的本真表象。然而，当某人向我们描述“这所房子是在如此这般的一个街角”时，我们便具有一种符号表象。这所房子是通过一个记

号而间接给予的。这种符号表象对《算术哲学》时期的胡塞尔至关重要，它具有取代真实表象的倾向。我们对于某一记号的判断出于某种明确无误的对应性因而也适用于真实表象。对真实表象而言，符号表象成了一种临时的或持续的替代物。[2]尽管从根本上说真实事物是通过某一记号而间接出现的，但最后留下的只是直接出现的记号，而真实事物却从我们的关注中彻底隐去。

胡塞尔在《算术哲学》中对非本真表象具有特殊的兴趣，在这里，记号正如在数的系统中一样是作为替代物(representatives)而起作用的。(我将在第三章专门探讨这个问题。)这里最令我感兴趣的是大数的非本真表象问题，胡塞尔在此也提到了一种对于以非本真方式表现出来的内容的指向性。由于我们的心灵有限，这种意向无从实现。我们只能分别观察和联结一部分量的单位。这样，那种要实现这种集合的意向只能是一种"单纯的意向"(mere intention)。[3]我们在这里探讨的是这样一种表象，它具有某种真实内容(即实际上已被联结起来的内容)，但却通过这种内容而包含着更多的东西。在《算术哲学》中，胡塞尔对于这种中介性真实内容的作用以及我们对其有所意识的方式并未论及。他后来写道："我已经意识到在表象'所意指的'与表象自身所包含的这两者之间存在着区别，但我不知道它有什么用处。"[4]

II. 《基本逻辑的心理学研究》分析

在《算术哲学》问世不久的 1894 年，胡塞尔在题为《基本逻辑的心理学研究》一文中对这种非直观表象进行了研究。[5]他在文章中区别了这种单纯意向活动的多种形式，其中最重要的是

诉诸语词的单纯意指（mere intending）。对这种现象的分析导致了一种全新的意识概念。胡塞尔提出了如下定义："单纯意指"意味着"通过意识中的某些内容或其它所予物而对准（aiming at）未被给予的它物，意谓它，在一种理解方式中指向它，把它当作未被给予物的替代者而以一种理解方式来运用它们。"与之相对出现的是普通的直观（normal intuition）。直观是这样一种活动，它不仅意指其对象，而且"把它们实际包含于其自身之中"。[6]

意识的这两种形式在《算术哲学》中被区分为本真的和非本真的表象。然而，胡塞尔现在发现把这两种形式都称为"表象"具有一种危险的模糊性。我们在单纯的意向中处理的是一种全然不同的意识样式。因此把单纯意向和直观包含在单一的表象概念下是不正确的。现在，胡塞尔用"替代表象物"（representations）一词取代了非本真的表象（non-genuine presentations）。[7]

这个新的方面究竟意味着什么？我试图通过对替代活动的进一步分析来澄清这个问题。从某种意义上说，这种替代活动具有两个内容，即替代性的内在内容和被替代的非内在内容。那么，活动对于这些内容的关系是什么呢？就其对替代性内容的关系而论，胡塞尔问道，我们能否说我们直观着这种内容？初看起来，我们的确直观着它，因为这些内容毕竟是内在的，因此我们可以说这种活动**确实包含着**该内容。然而，胡塞尔对此给出了否定的回答。他本人指出，这种否定构成了整篇文章的主题。[8]

我们在此遇到的是一种全新的"意识样式"："一种关于意识诸样式（'心理状态'，心理兴趣）的精确描述性区分把替代表象物与直观区别开来。"这些"意识样式"在《逻辑研究》中发挥了重

要作用。我们最好用胡塞尔在这篇文章和《逻辑研究》中举出的一个例证来说明胡塞尔的想法：我们最初纯粹感性地看到了一个作为一种非本真形象的阿拉伯图案，然后我们突然看出它是一个词，或者我们听到了一个最初只是一种声音组合的词，最后，在明了了它的含义后，我们"理解"了这个词并把它用于我们的言语。这里，我们是以全然不同的方式来意识这同一个记号的。因此，存在着"心理学地处理内容的不同方式"。首先是直观一种内容，随后便以某种不同方式意识它。我们的确看到了它，但是"我们尚未关注它；我们没有直观它"。这里的"心理姿态"是全然不同的。

因此，这些替代活动的特征就是它们凭借内在内容指向非内在内容。后者是"单纯被意指的"。胡塞尔有时还用"对准"、"意谓"和"指向"取代意指这个词。这是什么意思呢？我们已经知道，唯有某种内在内容能够存在于意识之中(以两种方式)。那么我们究竟能够以何种方式知道那些非内在内容呢？胡塞尔在这里谈到了一种在多方面"引起人们惊奇"的非常有趣的活动。一种内容指及另外一种"不在意识中的"因而被称为"非实存的"内容是如何可能的？我们好象是在以这样那样的方式知道它，因为"当我们关注着替代性内容时，我们相信自己必定会拥有被替代的对象本身。"[19]因此，胡塞尔在他的表述中摇摆不定。我们不会以任何方式知道被意指的内容，然而我们却"以某种方式"知道了它。

不过，这种纯粹意指(我们在其中以某种特殊的方式指向某一对象而不必实际地包含它，即使它内在地显现)能够转换为一种对于对象的直观。在这种情况下我们称之为"被充实的意向"(filled intention)。这样，一种被胡塞尔称为"充实"的"直观性的

说明"出现了。"[11]最初不能实现的意向达到了它的目标。对准、意谓或指向变成了"实现"。

胡塞尔在这里首次描述了介乎两种活动之间的"过渡性体验",因而接触到了活动的综合这个主题,该主题后来经历了巨大的发展。[12]意向性创造了活动之间的纽带。未充实意向通过其充实过程形成了一个统一体,它反过来又指向那种使替代不再作为"空洞"意向的直观。这种活动的综合正好是两种活动中对象同一性的反面。胡塞尔对替代性表象的分析表明,我们以这样或那样的方式在这种表象中占有着所指对象(signified object)本身;——尽管这个对象并未出现于"意识之中"。如果是这样,我们就可以把对于该对象的知觉(如胡塞尔后来所说,这是一种对象具体出现于其中的知觉)当作一种与该对象一致或包含该对象的知觉。

这种对替代性表象的分析对于描述心理学来说具有特别重要的意义,因为它最终导致了对意向性概念的基本修正。正是这种意外的发现使胡塞尔内心中充满了惊奇。他的论述给我们造成了一种印象,即他不知道这种新发现有什么用处。

对意向性概念之新发展的最佳说明方式或许是将它与布伦塔诺的观点进行比较。布伦塔诺也意识到了各种显现样式。同一对象能够 in recto and in obliquo (以直接的和间接的)、清晰的和混乱的方式出现。胡塞尔的"理解样式"的全新之处在于它对于对象的显现方式产生着影响,我们正是以这种方式知道了一个新的对象。如声音变成了一个词,阿拉伯图案变成了某种书写记号。对象在这里作为一种指向它者的记号而起作用,意识通过它而指向自身,这一切都是由主体方面的变化造成的。所意谓对象以一种目前尚未可知的新奇而不同的方式"出现"在意识面

前。与这种主体方面的变化相适应，对象方面也发生了某种变化。布伦塔诺尤其强调的是关于某一相同对象的理解差异，它涉及的只是关于该对象的主体意识方面的变化。[13]

对胡塞尔来说，某个物理的东西承载着意义并通过主体方面的不同态度和"兴趣"指向另一个对象。在此，胡塞尔所发现的是某种并非单纯在意识中的内容（他后来举例说，这正如那些在盒子里的东西），然而它们的意谓依赖于意识对它们所采取的态度，即意识所给予的"意义"。换句话说，我们在这里看到了**"构成"(constitution)概念的诞生**，它被理解为"意义赋予"(sense-giving)，它至少使相关性分析在原则上成为可能。通过一种新的意识样式，单纯的声音组合变成了一种承载着意义的表达。当胡塞尔在《逻辑研究》中阐述他的意向性新概念时，他又提到了1894年文章中的这段论述并使用了相同的例子。[14]

胡塞尔对语言层面（即他在《逻辑研究》中所说的"语义表象"）的这种"赋予意义"现象的发现绝非偶然。这个事实涉及到了构成这个概念的历史。胡塞尔后来继续把知觉称为赋予意义，这时他已经是在知觉意识的而非语言的层面上使用意义这个概念，他对这种转换有着十分清醒的意识。[15]我们在意谓性的意识中"以某种方式"占有着所意谓对象，即使它是未被给予的因而我们"无从对它有所意识"。胡塞尔在这里的摇摆是可以理解的。他仍然坚执这样一种假设（他后来将其归结于洛克）：**被给予意识的某物必定在意识之中**。他继续把知觉当作那种"将其对象包含于自身"的活动。这样，他依然信赖那种"主观性原则"(Saze der Subjectivitat)。[16]

当胡塞尔对这种新的意识样式进行描述时，他无疑发现我们能够以这样那样的方式有意识地具有一种当下不存在的超越

内容。他正是以这种方式为《逻辑研究》中新知觉概念的出现作好了准备。由此，知觉也是对某种超越（即被解释为超越）对象的指向性状态。它与语言层面上意义赋予活动的相似性似乎为新知觉理论的出现铺平了道路。胡塞尔现在的发现在于，意识并不是一个只具有一种含义的概念。凡内容皆"在"意识之中这种简单看法已经不能令我们满意。毕竟意识在面对内容时所采取的态度是大不相同的。因此，描述心理学的任务和未来取决于对各种意识形式的分析。

第二部分 内容

我在这一部分将讨论三个问题。首先，我将提出胡塞尔的初期论述在何种程度上接受了布伦塔诺内在性内容的观点。其次，我将对抽象内容和具体内容进行区别。在本部分的第三节，我将讨论与高阶活动相对应的范畴性质问题。由于许多人把这个理论视为构成概念和相关性分析的根源，我们就必须对此进行深入的分析以获得对胡塞尔思想发展的恰当看法。

第一节 内容的内在性

I. 布伦塔诺的思想

布伦塔诺对心理现象的定义包含两个因素：意向或精神中的存在和对于某个对象的指向性。如前所述，布伦塔诺对前一因素的看法导源于亚里士多德的传统。布伦塔诺指出，亚里士多德

已经谈到了所谓"心理居住地"。[1]在其题为《亚里士多德心理学》的就职论文中，布伦塔诺论述了亚里士多德哲学关于"对象性"事物在认知心灵中的存在这个问题。他在这里把物理存在和意向存在对立起来。

这样，当布伦塔诺在《从经验的观点看心理学》中把内在对象称为"物理的"时，他采用的是严格的亚里士多德术语。这里，我们一定不要对"物理现象"一词产生误会，因为它指的不是一种实在对象而是一种内在对象。布伦塔诺举例说明的所有物理现象（如颜色、声音、冷暖）只具有一种内在性存在；它们"只是以现象的和意向的方式"存在着。[2]在第三部分，我将回过头来讨论布伦塔诺和经院哲学在意向性对象之作用这个问题上的区别。

II. 《算术哲学》分析

我现在必须提出的问题是，早期胡塞尔是否分有了布伦塔诺的内在性观点。他对"意向中的存在"一词的使用肯定了这种看法。此外，这种推断还被他的多处论述所证实。首先是他对"意识"这个词的使用方式：就其狭义地使用而言，意识约略等同于某种活动，而就其广义地使用而言，物理现象同样可以被称为一种意识状态。这样，内容与活动一道构成了一个"心理整体"。[3]胡塞尔把内容称为意识的"附庸"。在一种关系中存在着意识中之关联物的"共在状态"(togetherness)[4]。这假设着各个关联物在意识中的存在(being-in-consciousness)。[5]胡塞尔还使用了在意识和表象中的"当下(Vorhanden)存在物"这个表述。[6]意识被称为整体(即"表象的整体")，而内容则是部分。这种情形涉及到了一种高阶活动。[7]"我们的作为一个整体的意识状态"这个表述

可以同时包含活动和内容。[8]

内容的内在性质加重了在使用“表象”一词时出现的混乱，即它时而指活动，时而又指活动的内容。我们知道胡塞尔象布伦塔诺一样对二者进行了小心翼翼地区分，后者一再警告要避免这种混淆（针对詹姆斯等人）。[9]尽管如此，胡塞尔在表述上仍有失严谨。例如，当他说集合活动与表象相关时，他的本意是指表象内容；而当他把关于复数的表象说成是高阶活动的意向性对象时，他指的是复数的性质。此外，他还称被联结的部分为辅助表象（或部分表象，Teilvorstellungen）。在另一处谈到直观的地方，他的本意是指直观对象。[10]

或许正是这个原因使弗雷格在对胡塞尔的批评中出现了迷失。不过，弗雷格对胡塞尔《算术哲学》的评论（这是对该书的唯一深入的评论）[11]还是值得关注的，因为胡塞尔后来接受了弗雷格的某些批评并将他的这种态度公之于众。[12]因此，对这种评论加以审视以求发现弗雷格的得失之处是饶有趣味的。弗雷格在对表象概念的批评中出现了错误。他在指出这个词的歧义用法时说：“由于‘表象’一词同时包含某种主观的和客观的东西，因此就混淆了二者的界限，其结果是真正意义上的表象被当作某种客观的东西，而客观的东西则被当作某种表象。这样在我们的作者那里，集合和复数有时被当作一种表象（15，17，24，82），有时又被当作某种客观的东西（10 和 11，235）。”弗雷格由此认为胡塞尔抹煞了主观和客观的界限，从而使某种客观的东西被当作某种表象。他把这种向表象的还原视为心理主义的谬误。

"一切东西最终都成了表象。""客体是表象。这样,赞成我们作者观点的J.S.密尔就让诸客体(无论是物理的还是精神的)作为某种意识状态而存在,构成这种意识状态的部分。在心理主义中,'月亮'这个表述被还原为——至少被混同于'月亮的表象'这一表述。"弗雷格不无讥讽的问道:"然而月亮……在心里是否多少有些沉重呢?"[13] 在我看来,这个批评的价值在于指出了胡塞尔术语的模糊性质。胡塞尔有时用内容指示"外部世界",但更多的是用它来指示所显现的内容或者干脆就是表象。但这并不意味着胡塞尔象弗雷格所相信的那样把三者等同了起来。首先,胡塞尔并没有把世界视为内在于意识的内容。[14] 进而言之,目前令我感兴趣的是胡塞尔在广义的意识内部明确区别了内容和活动,尽管他的确把二者都说成是表象。弗雷格在这里作出错误判定的地方恰恰就是胡塞尔意识理论最具特色的地方,即对活动和内在对象的区别。后面我们将讨论弗雷格的批评究竟在何处击中了胡塞尔的要害。[15]

III.《基本逻辑的心理学研究》分析

在1894年的文章中,胡塞尔关于被感知内容的观点没有什么根本变化。的确,他在这里也谈到了非内在内容,但这与直观内容没有什么关系。后者是内在的。而前者则**注定要通过意向的充实变成内在的**。[16]"内容"与"对象"[17]以及"体验"(erleben)与"把握"(apprehend)[18]等概念的可交换用法也间接地提示了这种对象是内在的。胡塞尔后来明确区别了被体验的内在内容和被把握的超越对象这二者的区别。[19] 尽管胡塞尔在1894年的文章中已经在语言的层面上发现了意义赋予理论,但这尚未影响

到它的知觉理论。对于胡塞尔也正如对于布伦塔诺一样，知觉即拥有内在内容。

一方面活动和内容构成了"全然不同的和异质的领域"，[20]另一方面二者又都在意识之中。意向中的存在这一区别性质把广义的意识划分为两个领域。我们是在广义上理解发生在两个领域中的"意识"概念的，即物理的和心理的现象。即使是作为外知觉的知觉对象也仍旧保持着内在于意识的特件。正是在这个背景下，我们必须广义地理解"心理学"这个概念的用法：布伦塔诺和胡塞尔也把它用于对内容的描述。[21]

第二节 内容的类别——抽象内容和具体内容

我们可以以不同的方式来划分内容领域。这里我们将讨论抽象内容和具体内容的区别，因为这种区分在胡塞尔的抽象理论（见本篇第三章）和先天判断理论（见本篇第四章）中具有一定影响。胡塞尔在《算术哲学》中是在讨论物理关系时进行这种区别的。这些关系是些抽象要素，它们的基础或关联物是绝对的内容。[1]然而，除关系而外，属性也可以被称为抽象的。因此，具体内容就是那种具有这样那样性质的东西。它是内容的承载者。[2]

这种抽象和具体（或绝对）内容的区别在胡塞尔1894年的文章中得到了进一步的研究。他希望由此追溯到施通普夫对独立的和非独立的内容所作的区别。施通普夫是在证明一般内容的区别。胡塞尔认为这种区别在那种构成一个整体的内容中再次出现。在这个整体中，具体的部分是独立的，而抽象的部分是非独立的。一个独立的内容是那种我们确信它在与之相

关的其它直观内容发生变化时始终保持不变的内容。例如，马头在我们任意改变它的其它部分时可以保持不变。这种内容的独立性不是一个事实而是必然性。与之相关，这种独立性是非独立内容的基础。胡塞尔为此提到了音头的密度和质量的例子。质量的某种变化必然引起密度的变化，反之亦然。我们再次看到，这不是一个"单纯的事实"，而是一种"明证性的必然性"。[3]

由此来看一个整体的部分，这意味着抽象因素是非独立的，而具体内容则是独立的。例如，某物的颜色和广延是抽象的，[4]而一个桌子的物理部分或一棵树的枝干和叶子则是独立的。[5]

胡塞尔这里所作的全部区别都表达在先天判断中。胡塞尔在后来对此作了更加深入的分析，但把它置于**本质**分析的标题之下。例如，他在第三逻辑研究和《观念》第一卷第一节（题为"本质和关于本质的知识"）中进一步探讨了独立的和非独立的内容的区别。后来出现的"本质直观"理论就导源于先天判断的问题。在胡塞尔的最初著述中，这些由施通普夫开头的先天区别暴露了一个问题，本质直观理论就是对该问题的回答。[6]

第三节 形式的或范畴的性质——一种高阶对象？

形式的或范畴的性质是《算术哲学》的一个重要问题，因为这部著作的目的就是要分析复数概念的根源。复数概念指的是若干组对象。那么，什么是这种量的共同性以及它又是如何作为复数概念的抽象基础的呢？它不在于被集合物的具体内容，因为内容的改变是没有限度的。不论是何种对象都可以被集合起来以构成一个复数。例如，一个三角形、月亮和意大利可以被集合

成一个具体的复数,正如树、太阳、地球和火星也可以被如是联结一样。[1]

对所有这些具体联系来说,它们的共同性源于这样一个事实,即这些对象是由一种特殊的主体活动来联结的。"唯有当总体的兴趣和总体的观察包含着不同的内容并使它们趋于这种兴趣的时候,一种组合才会出现。"因此,这种关系不是内容的一部分,而是将其存在归结于一种特殊的活动,即一种高阶的活动。它是一种**心理的**关系。我们只能在反思中发现复数概念的抽象基础。"这样,只有通过对心理活动的反省才能把握集合关系,集合数只是凭借这种活动才产生的。"[2]

胡塞尔还把复数概念称为形式概念或范畴。范畴在"所有概念中是最普遍和最空洞的"。除了复数和数(复数的具体项),胡塞尔还把这种形式性质视为范畴中的同一性[3]和整体性[4]。其包罗万象的性质在于,"它们是一些产生于对心理活动的反思的属性概念,可以无一例外地指向所有内容。"因此这种联系是十分松弛的。关联者是可以无穷变化的,以致于人们几乎可以谈论一种"无关系状态"。很明显,复数概念是**反思概念的谓词**。它的根源只能在对(集合)活动的反思中才能发现。胡塞尔还把这种集合关系称为**一种心理关系**。一切都证明了这一点,甚至连被胡塞尔当作最高权威的"内在体验"也表明,"集合的统一体并不是在表象内容中被直观地给予的,但它只有在那种以一种统一性方式包含着内容的心理活动中才获得它的实存……"[5]

高阶活动所引起的关系只存在于主体方面。换句话说:**这里不存在与高阶活动相对应的高阶对象**。的确,这种活动指向了一些对象,但它们不能被称为它的严格意义上的对象(Gegenstand),它们是一些高阶活动赖以为基础的初阶活动的

对象。高阶活动与这些对象的联系只是就这样一种意义而言的，即它是基于那种意指这些对象的初阶活动之上的。这样一种高阶活动没有它自己的关联者。[6]

在这一点上，我的解释与胡塞尔本人的说法不尽相同，因为在《逻辑研究》第二版的一个附注中，胡塞尔抱怨说，他的《算术哲学》没有受到应有的重视，尽管它是"第一部重视活动以及高阶活动之对象并对之进行了透彻研究的著作"。[7]在我看来，这个看法只包含着部分的真实。《算术哲学》确实谈到了高阶的活动，但并未提到与之对应的对象，胡塞尔在此是把后来的观点投射到《算术哲学》之上。只是在《逻辑研究》中，胡塞尔才提出**每个活动**都有一个关联者，这个看法与他的新的意向性概念有关。甚至形式的和范畴的概念也在对象的属性中发现它们的根源。关于这些形式特性的理论被冠之以"对象理论"的标题，胡塞尔后来在《观念》第一卷中称之为"本体论"。[8]这就是一种形式本体论，它的判断并非基于一种不牢靠的对象的内容，因此才可以被称为分析的和先天的判断。[9]

胡塞尔在《逻辑研究》中批评说，那种认为这些概念是源于反思的观念是洛克学说的假设。[10] 实际上，它们不是在活动中而是在活动的对象中发现其根源。这样，范畴特性也可以被知觉到。当然，它们不是在一种感性知觉中被知觉到的（胡塞尔在这里仍然恪守着《算术哲学》中的立场）。它们是在一种基于感性知觉之上的**范畴知觉**中被知觉到的，我们在这种知觉中知觉到"观念的"对象。

芬克（Fink）也认为胡塞尔在《算术哲学》中已经意识到了高阶对象的存在。他由此引申说，我们在《算术哲学》中已经遇到了一种典型的现象学意义上的相关性思考方式。[11] 这种看法由来

已久。法伯(Farber)也谈到胡塞尔的“二元分析方式”。[12]对比莫尔(Biemel)来说，对《算术哲学》的这种解释是反省胡塞尔之发展的起点。他认为构成概念来源于高阶活动的理论。在他看来，正是在那里，我们首次与典型的现象学分析相遇，它试图通过回到它们在创造性意识中的“意义”源头来澄清对象。[13]这种解释或许多多少少地受到胡塞尔自我解释的影响。他在《形式的和先验的逻辑学》中指出，他的《算术哲学》是“考察那种自发的集合与计数活动的第一次尝试，在这里，‘和’、‘集’与基数以某种物的属性的方式被给予，这样就使集合理论和基数理论中那些基本概念的确切和真正的含义得到澄清。在我后来的术语中，它就是一种现象学构成理论的研究。同时，它是那种试图在‘构成性’意向活动基础上使初阶和高阶的‘范畴客观特性’（如某一高阶上的集合和基数）得以理解的第一次研究，这种意向活动使它们得到本源性的显现……”。[14]

这是胡塞尔后期的自我解释。在这个时期，“对根源的分析”不仅意味着在概念对象的基础上或抽象的基础上对概念的澄清（如同在《算术哲学》和《逻辑研究》中一样），而且意味着通过描述那种使概念对象得以出现的活动来澄清概念。[15]

在《逻辑研究》序言的手稿中，胡塞尔对他以前的思想作了回顾，从历史的观点看，它是比较可靠的。这个手稿写于1913年，但胡塞尔从未发表它。1939年，芬克终于将它整理出版。胡塞尔在手稿中提到《算术哲学》时写到：“一个‘集合’的表象通常被认为是源于集合活动（即对那种将某物理解为一组并立刻把握全部集合数的整体性质的意识），这里当然包含着部分的真理。集合并非某种实在物，即某一基于集合物的内容之上的整体

单位。根据我从学校学到的知识(它认为任何物都必须被直观地把握为'物理的'或'心理的'),这种集合关系不可能是某种物理的东西。因此,集合概念源于布伦塔诺意义上的心理反思,即对集合活动的'反思',整体单位的概念同样也源于对断定活动的反思。"胡塞尔接着论述说:"然而,在这种情况下,一个基数的概念难道不是与单纯由活动反思所提供的集合概念判然有别的东西吗?我从一开始就已经被这种怀疑所困扰,这些怀疑扩展到全部范畴概念(如我后来所称的那样),并最终以另外一种方式扩展到任何一种对象性概念。"[16]

在这段论述中,《算术哲学》的立场以及它所包含的困难的确以明确的方式表述出来。关于某种高阶活动的反思只能提供一种集合活动的概念。当数的概念是通过对活动的抽象而构成时,算术就变得与心理学密不可分。[17]这里,我们没有义务接受胡塞尔的后期评论,因为他毕竟不是对其思想的最终裁判者。通过解剖那个时代制约着其思想的"学院派"模式,我们对《算术哲学》的本文分析会更加深入。这将使我们有可能复原那些从"一开始"就困扰着胡塞尔的怀疑和犹豫。

胡塞尔的分析从一开始就受制于他所面临的选择。集合关系不可能是一种对象性质。为什么?因为在外知觉中出现的只是感性内容,即可见的和可感觉的内容。[18]它们包含着绝对内容和抽象要素,如各种原初关系和"形式性质"。胡塞尔在其著作中,一开始就对 J. S. 密尔把数当作一种物理性质的观点提出批评。[19]数不是可以从外表上被知觉的,它不是一个物理现象。胡塞尔还提到朗格、洛克、亚里士多德、布里克斯、拜恩和克罗曼的类似错误。[20] 他的导师布伦塔诺也可以被划归这个行列。[21] 所有这些思想家都认为数是一种"肯定的内容部分",胡塞尔指

责这种观点是极端的经验论。[22]这也是原始文明中那种素朴意识的典型看法。[23]对他们来说，数是一种"外部事物的内在性质"。

胡塞尔把他对数的看法归功于西格瓦特(Sigwart)，后者拒斥"物理的抽象理论"，并指出了对数进行分析的恰当方式。[24]它是什么呢?在这里，我们只能在外知觉中知觉感性内容的假定发生了作用。由此，内知觉成了一种替代性的选择。如同胡塞尔在1913年的手稿中所说，根源若不是在外知觉中那就只能在内知觉中。胡塞尔在《算术哲学》中的确是这样论述的，[25]这就印证了弗雷格所批评的那种错误，即认为只有通过感官知觉到的东西才是实在的，而任何其它东西则被断定为主观性的。其结果是把算术置于心理学基础之上。胡塞尔最终意识到弗雷格对这种观点的批评是有道理的。[26]在《逻辑研究》中，他把范畴知觉与感性知觉并列起来，从而彻底克服了"感性论"立场。这种范畴知觉直接导向"本质直观"，[27]它为胡塞尔在《算术哲学》中所遇到的难题提供了解决办法。

数在对活动的知觉中发现其根源，这种看法导致了那种最终在论证过程本身显现出来的紧张关系。它表现在两个方面。(1) 某种在活动基础上被分析的概念似乎指示着一种物理内容的性质！这是从对抽象名词和普通名词的观察中得到的。抽象名词和普通名词的区别源于布伦塔诺对抽象内容和具体内容的区别。[28]一个抽象名词意味着一种抽象内容或属性；一个普通名词则意味着这种属性的承载者。有一些词同时兼有着两种功能。如'颜色'可以作为抽象名词指示作为一种抽象要素的颜色属性。同时，我们也可以说"各种颜色"或"某一种颜色"。在这种情况下，我们所指的是"某种具有颜色性质的东西"。[29]

"集合联系"是一种指示某一属性的抽象名词。而"复数"是一个普通名词，因为它表示"集合关系这种抽象要素所占有的某物"。[30]换句话说，集合关系被视为一组具体物理对象的属性。集合关系之于具体内容数量的联系正如同一种属性与属性承载者的联系。人们可以认为从某种活动抽象出来的概念指示着这一活动的属性。但胡塞尔用这个概念指示的不是集合**活动**而是集合**性质**。

在这里，主题材料的本性似乎与关于它的明确学说正相抵触，它比学说更强有力。在胡塞尔看来，尽管集合关系不属于物理现象的内容部分，但它毕竟可以被称为现象的一种属性，即一种"外部的"或"相对的"性质。[31]但它不是一种真正的属性，因为这种对象只有在与活动的联系中才具有这样的属性。[32]所以胡塞尔也把它比喻为一种否定的属性。[33]他明确告诫人们不要在事后把那种源于反思的概念投射到内容本身之中。

(2) 这种模糊性同样出现在胡塞尔对那种导向集合关系的抽象过程的论述当中。一方面，他不止一次地指出抽象的基础是某种活动。但另一方面，内容在这里也起着作用。

我们不可能毫无顾忌地把对这种概念(以及全部其它范畴概念)的抽象与对判断、愿望这类概念的抽象相提并论。后者是简单地从心理活动中抽象出来的。但是，当涉及到范畴概念时，这里就不可能有纯粹的反思，因为活动的对象必定是被迅速把握并且必定同时与反思发生联系。胡塞尔在此谈到了如下困难：我们反思着某种活动，但在这同时相关内容必定不会从意识中消失。[34]这样，内容自身在某种意义上成了抽象的基础。

以上对复数概念的说明也同样适用于数的概念，因为

> 数不过是一般复数概念的特例。[35]数的概念也来源于反思。与冯特不同，胡塞尔认为在说明数的概念时，活动并不仅仅因为它抽象出数的概念而成为这一概念的承载者。此外，活动还充当着这个概念的内容。[36]尽管这个陈述是清楚的，我们还是在"复数"概念中发现了某种限制。在这里，一个从某种活动抽象出来的概念被运用于那些特殊具体的复数。胡塞尔用了整整一章来论述这种具体的集合具有数的特性。[37]
>
> 这种心理学化的数的概念带来了一些困难，它在如下论述中表达得淋漓尽致："的确，数不依赖于任何作为属性的对象，就这一点而言，对象不是数的承载者。但若从另外一种更加准确的意义上看，对象无论如何还是数的承载者。数将其根源归结于某种心理过程，这种过程确立了与一定量的对象的联系，在这个意义上说，数是由对象'承载'的。"[38]因此，数是内容的一种属性同时又不是内容的一种属性。它不是由对象承载的而又是"被承载的"。[39]

所有这些困难都产生于这样一个假定：一个观念既来源于外部感性知觉又来源于内知觉。在此，胡塞尔尚未从这种思想模式的枷锁中解放出来。如果我们追求的是历史的真实，那就不应该象胡塞尔那样把其后期的观点投射到《算术哲学》之中。这不仅会误解其早期观点，还会妨碍我们理解在早期的内在矛盾基础上出现的后期阶段，从而最终混淆胡塞尔思想发展的全部过程。因此，我们不能说胡塞尔在《算术哲学》中已经发现了意识的构成活动。这样一种看法不能从它所宣称的高阶活动及其对象的相关联系上得到证明，因为在《算术哲学》中，这种对象尚未存

在。胡塞尔第一次发现意识的意义赋予功能是在1894年,即是在对语言的分析和对书写记号的阅读和理解中发现这种功能的。这的确是一个值得注意的发现。

不过,胡塞尔对高阶活动的分析无论如何代表着其发展的一个重要侧面。从这里延伸出来的线索并不是指向意义赋予的结构,而是指向范畴知觉因而指向本质直观。

第三部分 活动与内容的关系

我在这一章的前两部分中分别讨论了活动和内容,现在就来考察一下二者的关系。

第一节 活动是创造性的吗?

在关于朗格的讨论中,胡塞尔对具有创造性质的活动的可能性作出了一系列明确的论述。朗格把数的综合视为一种空间的和质料的综合。这种质料综合是创造性理解活动的产物。在这一点上,朗格依赖于康德,后者把全部联系(包括那些在胡塞尔看来并非纯粹形式的关系)视为知性活动的产物。

胡塞尔针对这种创造活动指出:"内在体验——唯有它在这里才是决定性的——并没有告诉我们任何一种这样的创造过程。精神的活动并不制造关系。它们只是存在在那里,并象其它内容一样由于兴趣的恰当指向活动而得到关注。那种真正意义的创造活动,即创造出某种与其自身不同的新内容的活动,将是一个心理学的谎言。"因此,说这种活动存在"从心理学上说是站

不住脚的”。[1]

就高阶活动的情形而论,这个问题多少有些复杂。因为我们在这里可以谈论一种造成新的相对或形式特性的“知性活动”(康德的术语)。[2]实际上,诸特性并不属于那种实证性的可知觉内容部分,它们与否定的属性类似。只是由于某种使它们得到理解的特定活动,它们才属于内容。我已经指出了算术中所包含的这种典型的困难。

> 由于这个困难,胡塞尔在论及高阶活动中的创造问题时踌躇反顾。他在《关于数的概念》中否认数是单纯的精神产物。他称这种看法是对“真实事态的夸张和失真表现”。但在四年后的《算术哲学》中他说:“……这实际上是正确的”。[3]的确,数既是创造物又不是创造物。就精神的自发性活动在这里起着某种作用而言,数是精神的创造物;我们创造着使数的关系得以在其中发生的活动。但若换一个角度来看,认为数是由我们创造的仍是一种夸张,因为这些活动本身没有创造新的原初内容。“当然,就外部活动而言,我们确实把活动与它所创造的结果(它在活动终止之后仍能长久存在)区别开来。但是,作为数的概念之基础的心理活动本身并没有创造出在空间和外部世界中存在的那种异于创生活动的新的原初内容。”[4]

最终的结论是,作为高阶活动的高阶活动没有它自己的内容。这种活动只是间接地具有内容,即是说它们的内容是从它们赖以为基础的那些活动中转借来的。它们所造成的内容间的关系只有在反思中才能知道。这就是胡塞尔后来在《逻辑研究》中

所批评的洛克假定，但他没有提到他本人曾一度坚持这种看法。

第二节 活动与对象的相关联系

《算术哲学》中的某些表述使我们有必要再一次以明确的方式审视活动和对象的相关联系问题。在后来的"相关性思考方式"中，这二者之间的关系具有重要的意义，在那里，对象和活动是在一种密切的相互关系中被同时加以考察的。在《观念》第一卷中，胡塞尔谈到了 noetic/noematic（思和所思）的平行。这种活动和对象的相互映照是现象学的核心内容。斯皮尔博格正确地指出："这是主体活动结构与其对象性关联项的平行"，它"渗透在胡塞尔的全部工作中"，他补充说，"甚至包括他早期的心理主义的《算术哲学》"。[1]最后这个评论是正确的吗？我的回答是否定的。我的结论并非是以胡塞尔对那种活动与对象的图象式的相似关系观念的驳斥为依据。[2] 胡塞尔在这里所反对的是前面提到的极端经验论，它把范畴特性视为物的内容部分。[3]

《算术哲学》的本文告诉了我们什么呢？我们已经看到在高阶活动那里不存在这种关联问题。而在关于初阶活动的论述中，这种相关联系同样无迹可寻。我们当然必须假定各种活动是依据其对象而得到区分的。在这种意义上，我们看到布伦塔诺曾提到活动是依据其对象而得到说明的。如同克劳斯所说："意识因其把白或黑、颜色或声音、领域或个人作为其对象而显示出不同。"[4] 但是，应当特别注意的是，这种对活动的区分决没有上升为一个主题。[5]**相关联系的主题只是在发现了意识的意义赋予功能之后才能得以展开**。在这个发现之前，它只是对这样一个结果的简单断言：活动依据它们所关涉的对象而有所不同。在构成理

论被揭示之后，对象的显现便部分地依赖于主体的态度。由此出现了活动与内容的活跃关系，在这里，对象是在活动对它的“把握”、“统摄”、“解释”和“指示”中显现出来的。活动一极的统觉含义便与对象一极的客观性含义相平行。[6]胡塞尔在《观念》第一卷就谈到了 noesis 和 noema 的平行。[7] 在后来对布伦塔诺意向性观念的讨论中，胡塞尔指出布伦塔诺的分析有一个缺陷，即它不是相关性的。[8]这个指责依据的是 1894 年后发展起来的新的意向性观念。

第三节 知觉和明证性

无论布伦塔诺还是他的学生胡塞尔都论述过内在内容问题。值得注意的是，这同一个观念导致了两种截然相反的看法。布伦塔诺认为内容仅仅是现象的和意向性的，因此他说，外知觉是靠不住的。实际上，凡感觉着的都不是“Wahrnehmung ”（即真象）而是“Falsh-nehmung”（假象）。但胡塞尔在论及外知觉时谈到了充分的知觉和最后充实。这个问题应该如何解释呢？

我将在布伦塔诺观点的背景上讨论胡塞尔的思想。

（1）布伦塔诺之所以说外知觉是“假象”，是因为它的内容实际上是不存在的；换句话说，它们实际上并非存在于我们之外。他称它们仅仅是现象的。“现象的”一词因此指的是并非真实存在的东西。

> 外知觉的内容是那些可感觉到的性质，如颜色、声音、气味、冷热。洛克已经证明热和冷是对我们的双手而非对水而言的。此外，压迫眼睛可以引起与有色物体所发出的光芒

相同的现象。两种事实上不同的空间关系在我们看来有时显得十分相似，反之亦然。布伦塔诺在这些例证中已经看到了“它们的虚假性的充足证据”。[1]不过，用于反对外知觉之真实性质的最重要的证据是由物理学提供的。颜色在物理学中无非是分子运动或以太的颤动。[2]

内知觉是真正的知觉，因为它的对象是实实在在的。它们借助于直接的内在明证性而被知觉。[3]我们应当注意，对布伦塔诺来说，“知觉”一词在外知觉和明证性的内知觉这两种表述中具有不同的含义。这明显表现在他对孔德等人的批判之中，后者否认内知觉的可能性。针对他们的观点，布伦塔诺宣称观察(Beobachtung)才是真正不可能的。内知觉不是观察的而是一种伴随意识(Bewusstsein neben bei)。在知觉某一外部对象的同时，我们在关于这种外知觉的内在意识中具有一种明证性的知觉。因此，外部对象是活动的原初对象，而活动本身则是二级对象。

孔德的观点是主体不能分裂自身。我们不能同时知觉到对象以及它的表象。布伦塔诺事实上同意这个看法，他之所以反对孔德只是因为他本人坚信一种伴随意识是可能的。当我们知觉时，我们意识到了我们的外知觉的活动。然而这种二级知觉并不是一种聚精会神的知觉。因此它不能作为科学分析的工具。真正的观察只是在记忆中才是可能的。斯皮尔博格正确地指出，这种内知觉的领域只限于严格的现在，因而是无限小的，而心理学家只是通过记忆而非幻觉接触心理现象的。[1]布伦塔诺的伴随意识理论源于亚里士

多德。二级意识具有伴随性质，它是一种非自足的活动。如果它是一种自足的活动，这种二级意识本身也应该是能被直观的，因为任何活动都是可被二次直观的。这将导致无穷的麻烦，即使在某种单一知觉中也是如此。[5]

内知觉的内在明证性无需进一步证明，因为每一种证明都要以它为前提。我们绝对不能说这种知觉之所以是明证性的乃是由于我们可以将一致的意向性对象与实在对象加以比较。如果这是可能的，那么实在对象首先必须是一致的，我们将因此而陷入一种循环。内知觉的内在明证性无需证明只是因为它是明证性的。它是我们知识的最终基础。当然，我们可以对使这种内在明证性成为可能的基础进行研究。它依赖于二级意识及其对象的统一性。如果关于该活动的知觉与这种活动本身是两种独立的活动，就不可能有内在明证性。对活动的认识是活动本身的一个方面。[6]

（2）胡塞尔象布伦塔诺一样在**外知觉**中区别了超越性的对象和现象性的内在对象。但他没有把外知觉说成是“假象”。他没有全力追问超越对象的问题，因为这与只关心活动及其对象的心理学研究没有什么关系。恰恰因为活动的对象是内在的，充分的知觉——即一种把内容当作内在内容的知觉——才是可能的。胡塞尔在这里与他的老师没有什么分歧。布伦塔诺认为谈论“外知觉”实际上是不恰当的。[7]这种谈论方式根源于人们相信颜色、声音等是外在于我们而存在并可以由我们知觉到的那个时代。人们在那个时代的确可以谈论外知觉就是对外在于我们的某物的知觉。值得注意的是，布伦塔诺在评价外知觉时依然以旧的观点作为他的起点。只有当知觉自称知觉到我们之外的某

物时它才是一种"假象"(Falshnehmung),然而一旦我们把内在对象作为标准,它就不再是一种"假象"了。如果我们接受了知觉的真正对象是内在性的意向对象的观点(布伦塔诺和早期胡塞尔这样做的),那么就没有理由再去谈论"假象"问题。意向性对象是可以如是知觉的。[8] 后面我们将看到,胡塞尔在这个问题上的立场与其描述心理学的出发点密切相关。他比布伦塔诺更彻底地(在方法论基础上)把自己限制于心理学研究的所予内容之中。

胡塞尔意识到对象在外知觉和内知觉中具有取向上的区别(object-oriented distinction),但他认为这与明证性和非明证性知觉之间的区别并不相同。胡塞尔在 1894 年认为,外知觉既可以是充分的也可以是不充分的,这里存在着明证性的不同程度或曰中间阶段,这与他那种动态的意向性观念是一致的。[9] 我们对物体正面的知觉是充分的,而对物体其它侧面的知觉就是不充分的。一旦我们把知觉理解为某种通过一系列活动而观照到物体每个侧面的知觉,我们便最终可以说整个物体被充分给予了。物体表象在这里达到了它的最终充实。[10]实际上,胡塞尔已经使用了他后来在《逻辑研究》中给予明确论证的充分知觉标准:如果一种知觉所指向的就是它实际"体验到的"(erlebt),它就是充分的。[11]根据这个标准,外知觉在一定限度内也可以是充分的因而是明证性的。

在内知觉中使用同样的标准将会导致重要的后果。主体与客体的符合并不是达到真正充分知觉的必要条件。正如在充分的外知觉中一样,观察在丝毫不削弱明证性的基础上仍然是可能的。胡塞尔在《逻辑研究》中摈弃了布伦塔诺对"知觉"一词的模糊用法。对布伦塔诺来说,这个词的含义取决于他所关注的是

内知觉还是外知觉。而对胡塞尔来说,这个词在两种知觉中都具有相同的含义。因此,我们不能有时在观察的意义上使用它,有时又在附随意识(additional consciousness)的意义上使用它——胡塞尔认为这是一种不能在现象学基础上得到辩护的虚假理论。[12]一些迹象表明,胡塞尔在《算术哲学》中就对这种理论持有异议。

A. 他对"心理事件"(psychical occurrence)和"心理活动"作了区别。前者不能被内在地知觉,处于反思领域之外。后者能够但并不总是被知觉到。这个理论与布伦塔诺的观点正相抵触。布伦塔诺认为每一个活动都是由关于它的意识来伴随的。[13]

B. 在《算术哲学》中,胡塞尔用"心理**活动**"一词取代了他在《关于数的概念》中使用的"心理现象"。[14]后者的确更加准确,因为一个活动不能自动地成为一个现象。然而对布伦塔诺来说,任何活动都是一个现象。

C. 胡塞尔的内知觉意味着洛克意义上的反思。反思在洛克那里不仅仅是伴随意识(accompanying consciousness)。胡塞尔亦是如此,这可以从他对作为直觉(Anschauung)的心理学分析中得到说明。[15]而对布伦塔诺来说,内知觉是一种内在的回忆活动(作为观察)。

D. 最后,附随性的知觉活动对胡塞尔来说具有不同的功能。它是某种**在普通知觉边缘处**出现的东西。除了主要内容外,每一知觉还具有某种附加内容。这种区别依赖于内在体验,它不是一种心理学的构造。[16]

因此，胡塞尔坚信他可以在不借助某种附加性知觉的情况下维护内知觉的明证性。在他看来，这种明证性解决了所有的矛盾。[17]进而言之，它涉及的不仅仅是活动，还包括它的内在内容。“内在体验”随即可以用来置换“体验”一词。[18]

最后，我想提到一个对胡塞尔知觉理论的后期发展来说是至关重要的问题。布伦塔诺指出，心理现象的一个显著特征在于它们没有广延。我们有时说胳膊疼痛或“周身充溢着欲望”，这是对心理与物理现象的混淆。心理现象不能被定位。[19] 相反，外知觉的全部对象则是在空间中延展的。胡塞尔在《算术哲学》中接受了这个观点。心理的活动是非空间性的和不能定位的，而内容是有广延的。[20] 在此，人们禁不住要问：一个有广延的内容如何可能内在于一个无广延的活动之中？对这个问题，胡塞尔的理论没有提供令人满意的答案。[21]

第四节 意识对“实在”对象和“意向”对象的关系

“实在”对象与“意向”对象以及意识对二者的关系是布伦塔诺和胡塞尔思想中的重要内容。这些概念源于经院哲学。因此，在对布伦塔诺和胡塞尔的观点进行比较的同时，我还将涉及他们与经院哲学思想的关系。

I. 布伦塔诺

对布伦塔诺来说，实在对象就是物理学的对象。这种东西(如分子运动)不是物理现象。[1]然而，我们在一定意义上的确可以说物理学是关于物理现象的科学。它的意思是物理学只是以

物理现象作为其**出发点**。它所研究的无非是在物理现象中呈现出来的超验原因。用一句多少有些悖论性质的话来说，物理学之所以关心诸物理现象，只是因为它们是非实存的。

为了说明物理现象，物理学便假设存在着一个在我们之外的世界。我们用关于这个假定世界的法则说明我们知觉的连续性和一致性，否则它们就是不可理解的。[2]此外，这个预设的世界不是空间性的而是"类空间性的"(space-like)。因此，它展示的关系与我们知觉到的空间关系类似。我们对这个世界的绝对本质一无所知。我们只能假定存在着某些引起知觉的"力"和"物理刺激"。这种效果或物理现象并没有给我们提供某种与该刺激相对应的映象(image)。它们只是一些由某种原因引起的"记号"。"当某物在这样那样的条件下引起了这样那样的感觉时，我们就可以说它就在我们面前；我们也可以表明，在这种情况下，一定会出现与那些空间现象(高度和形状)所展示的关系相类似的关系。但是，我们只能到此为止。就其自身而言，真正存在的是那些未被呈现的东西，而呈现着的东西并不真正存在。"[3]

在此，我们看到布伦塔诺接受了**被直观的内在现象**(即可以被感知的性质)与**理论上所设定的外部事物**(物理学的对象)之间的区别。我们还可以换一种表述方式，即用胡塞尔后期的概念来表述这个意思："生活世界"、颜色世界是内在的，而"物理的东西"是在我们之外的。因此，有人认为布伦塔诺承认在我们之外存在着独立于主体的感觉性质，这是不正确的。沃伦霍芬(Vollenhoven)就错误地认为在现代哲学中居于主导地位的主观主义在布伦塔诺那里经历了一个新的转折，他认为布伦塔诺承认对象的超精神的存在。他的学生泰亚德(Taljaard)也持有相同

的看法。[4]后者提到布伦塔诺曾经指出在"非感知性的颜色"这个概念中并不包含矛盾。当然，我们并不能在概念的基础上以一种先天的方式证明非感知性的颜色并不存在，这是没有疑问的。然而，布伦塔诺无疑认为，那种运用归纳的经验方法的自然科学**事实上**已经表明这种颜色是不存在的。[5]

或许正是布伦塔诺对活动与内容所作的严格区分导致了这种误解的出现。活动意向性地指向其内容。但这并不意味着内容存在于我们之外。在布伦塔诺那里，我们必须区别三个概念：物理的东西（它是物理的对象）、物理现象和活动。见下图：

I	II	III
活动 →	物理现象或内在对象	← 未知原因
例如 倾听	例如 声音	物理学的对象

向右指的箭头代表着意向性。它只延伸到内在对象而不是"物自体"。向左指的箭头代表着刺激，它来自未知的外部世界，引起了声音现象。克劳斯在其评论中尤其强调这样一个事实，即布伦塔诺并不是一个象马赫一样的现象论者，后者承认现象背后的实在。[6]正是在与这种实在的比较中，现象才"仅仅是现象的"。

我们必须对这个问题给予足够的重视，因为被感知现象与被设定的物理物之间的区别将在胡塞尔的发展中产生极大的影响。对这个问题的解决部分地构成了那个著名的先验现象学还原的背景。[7]我们尤其需要注意如下两个问题。其一，物理概念在**阐释性**科学中发挥着影响。它们是一些理论的**构造物**。诸如原

子或电子（光的振动！）这些概念的内容并没有进入知觉的领域，这与必须由它们来加以说明的直观现象正好相反，后者是**描述性**科学的对象。其二，物理学是一门只能达到临时性结果的**经验性**科学。而现象则是一门旨在获得必然性认识的**先天性**科学的对象。

我们在后一章将会看到这种区别在布伦塔诺和胡塞尔那里具有何等重要的意义，因为这两种科学分别代表着两种哲学观，即我们所说的实证论的和“现象学的”的哲学观。在后期布伦塔诺和早期胡塞尔那里，这两种立场并行不悖。但这种局面只是暂时的。[8]这里，我要强调的是，物理物是那种寻求以因果方式来说明全部实在的哲学的基础。所谓全部实在，即不但包含物理现象而且包含心理现象，因而把人当作一个全体。无论如何，人的意识是以身体为基础的，而后者也是一个“物理物”。[9]

最后，我们应该考察一下施通普夫对这个问题的看法，他敏锐地意识到了“物理现象”这个词所包含的危险。他指出，物理现象并没有涵盖物理学的全部研究领域，而仅仅是其出发点。此外，他也无意于把这些现象归入心理学。他的确谈到了一种关于声音的**心理学**，但他意识到这个概念并不准确，因为心理学研究的不是声音，而是听声音。施通普夫对物理对象和“显象”（appearances）作了区别。形容词“物理的”只能用于真正意义上的物理物，如原子、电子或振动。与之不同，现象则意味着各种“活动”或心理活动，它们构成了心理学研究的领域。

I		II		III
活动	—→	现象	←	物理对象
心理学		现象学		物理学

> 施通普夫为现象设立了一门单独的科学，他称之为现象学。因为它们构成了一个既不同于物理学也不同于心理学的领域。他把现象学看作一个中立的"前科学领域"。它之所以是**前**科学，乃是因为它先于这两门科学并为它们提供材料。现象学**描述**其它两门科学所要阐明的东西。它的对象是直接被给予的。不仅如此，这门科学还在这些现象的相互依赖中推演出先天的法则。跟随这种描述而来的其它科学研究的就是这些现象对于**诸要素**而非对于**诸现象本身**的依赖关系。[10]

正如布伦塔诺指出的，内在的意向对象这个理论源出于经院哲学。我们在布伦塔诺关于亚里士多德的就职演讲中也看到了这种理论。意向对象是**在认知者那里显现的**对象。意向的或对象性的存在与实在的或物理的存在相对立。这个理论试图说明，认知者如何可能在一定意义上成为它所认识的对象，同时又不会变成那种"物理的"对象。由于这个物理实在中的被认识对象不能直接呈现在认知者心中，因此就必须有一种映象作为它的**替代者**出现在认知者心中。这个替代映象就是种(species)，而这个种也被称作"intentio"(意向的)。因此，在感性知觉中，我们必须区别我们之外的真实颜色和意向中的颜色，后者是前者的

一个映象或替代者。种在认知过程中起着中介作用，它使认知者和被认知对象形成了一个“意向整体”(unio intentionalis)。

经院哲学中的意向性因而是存在的一种样式。“esse intentionale ”(意向性地存在着)与“esse naturae”(自然地存在着)是彼此对立的；而意向性的秩序也与自然的秩序不同。知识只是这种存在方式的一个特例。[11] 某种意向性的存在物呈现于某种它物之中，这既不同于分离的情形也不同于同一，而是一种不完全的同一体。因此，阳光是太阳在天空中的意向性地存在。一件工具的使用者同样意向性地存在于工具之中。当我们把经院哲学的学说与布伦塔诺作一比较时，最使我们惊异的是，对布伦塔诺来说，意向性与它的本体论基础完全分离了。尽管在托玛斯·阿奎那那里，意向性不得不与实在的各个层次打交道，但对布伦塔诺来说，它只是与意识发生联系。托玛斯·阿奎那的形而上学宇宙论原则被缩小成为布伦塔诺的心理学原则。

经院哲学的意向性理论说明了实在与致力于获得对象知识的认知者之间的内在联系。实在是潜在地可理解的。心灵，因其与自然材料的关系，其任务便是要实现这种潜在的可理解性。布伦塔诺本人在他的《亚里士多德的心理学》中对此作了说明。对亚里士多德来说，知觉与被感知对象的亲和性是“anima sensitiva ”(感知性的灵魂或心灵)之有形存在的一个证据。如果感知着的灵魂的对象是有形的和易变的，那么这个灵魂就不可能是无形的和不朽的。[12] 布伦塔诺在《从经验的观点看心理学》中没有提到这样一种相互关系。他认为灵魂不仅是不朽的而且是无形质的。在这里，布伦塔诺有意识地与亚里士多德的理论拉开了距离，因为后者认为感性知觉是某种身体器官的活动并且认为灵魂是有广延的。托玛斯·阿奎那也因其把感性知觉视为身体

的活动而受到了批评。[13]

因此，在经院哲学中，实在对象与意向对象之间存在着某种内在联系，例如存在于我之外的颜色与在我之中的颜色之间就有一种本质的关联。布伦塔诺在其关于亚里士多德心理学的著作中指出，经院哲学甚至认为感性知觉不会变成假象。[14]而在布伦塔诺的思想中，实在对象与意向对象之间的联系已经完全断绝。当我们感知一个颜色，在我们之外存在的是某种"振动"。就算是被洛克当作第一性质的各种空间关系，一旦被我们感知也就不能被说成是在我们之外存在的东西。我们只能假定存在着一个**类**空间的世界(a space-like world)。在布伦塔诺看来，真正的存在是不显现的，而显现的便不是真正存在的。外知觉是一种 Falschnehmung (假象)，它的错误不是**偶然的**(per accidents)而是**必然的**(per se)。布伦塔诺也不把内在对象称为"映象"(imago)；它不是一个对应的形象。[15]内在对象是一个"记号"；它只是表明必定有某种东西引起了这个现象。这里不可能存在一种关于"adequatio rei et intellectus"(事物和理智的相符性)的思想。

最后，与上面论述密切相关的是，布伦塔诺是以不同的方式看待意识对实在对象的关系的。在经院哲学中，意向对象是用于认知过程的一个手段；它是一个工具而不是一个障碍。[16]我们凭借这种中介而认识实在对象，这个对象就是我们实际上所认识的东西。换句话说，我们所认识的不是种(species)，而是通过它来认识实在对象。种展示着自身，但不为人们所认识。我们在对实在对象的知觉中对种并无意识。它是一种"id quo cognoscitur"，一种"imagovicaria"(替代性的映象)，实在对象凭借着它而被认识。[17]但在布伦塔诺看来，意向对象就是知觉的

终端。它是一种“id quod cognoscitur”。这里不存在通过现象而指向实在的思想。因为这个观念与“现象”这个词本身是不相容的。这意味着意向对象不再具有一种中介功能。它不是一个工具，而是所认识的唯一对象。因此，对布伦塔诺来说，“指向对象”是直接的和非中介的。我们在这种方式中所认识的不是实在对象而是内在对象。由此观之，就其把认识论理解为我们关于实在对象的知识而言，这种意向性不具有认识论的意义。这就提出了关于物自体这个纯属现代思想史的问题，经院哲学（如托玛斯·阿奎那）对此一无所知。[18]

我已经指出，布伦塔诺意向对象学说所出现的背景与经院哲学全然不同：它不是出现在某种知识论之中，而是出现在一种心理学的导论之中。它是界定心理现象的一个手段。[19] 一个实在对象是否存在的问题是要由物理学（生理学）来回答的。因此，意向性理论根本无意于成为意识与实在、内在与外在之间的桥梁。这个桥梁是由因果性推论也即一种因果性还原来建立的。[20]通过这种推论，我们达到了一个真正存在的外部世界。当兰德格列伯谈到布伦塔诺认识论的实在论特征时，他是正确的，因为在现象背后有一个现存实在。[21]但是，必须强调指出的是，这是一种并非以意向性主题为基础的实在论。它依赖于那种与意向性理论无关的推论。这个结论在后面对《逻辑研究》的认识论立场进行批判时将显出重要意义。[22]

II. 胡塞尔

如前所述，内容对胡塞尔来说是内在的。胡塞尔不止一次地指出这里还有一个超越对象，它应该与内容区别开来。他在1894年的文章中说，超越物是科学的概念，它对于素朴思想是

陌生的。[23]它假定人们在心理学的反省中已经意识到认知的主观性。胡塞尔之所以一定要接受某种超越物是因为他注意到所谓创造活动不过是心理学的怪论。人们被动地接受内容。与康德相反，胡塞尔说原初关系不是由心灵赋予的而仅仅是遭遇到的。它们“只是在那里”。对绝对内容来说更是如此。

如果认为内容是被动的，人们自然会问它们从何而来。这里是否必定有某种原因、某种刺激在我们心中唤起了它们？胡塞尔对此未置一辞。然而，我们不能把他的沉默解释为对一种唯心主义观念论的**默认**(an argument e silentio)。那样的话，我们就只能在弗雷格的意义上来解释他，即宣称月亮等同于月亮的表象——esse is percipi(**存在就是被感知**)。但这不是胡塞尔的意思，因为他反对贝克莱的这个公式(尽管是以含蓄的方式)。[24]因此，现在的问题是胡塞尔在这一点上的沉默是否可以被说明。我首先要讨论的是，实在物是否如布伦塔诺所认为的那样就是物理物。

在胡塞尔的早期著作中，我只发现他在一个地方间接地提到了这个问题。[25]这就是1894年文章的第一部分中关于抽象内容和具体内容理论的论述。这一节的主题是讨论施通普夫意义上的先天性的前科学理论，胡塞尔对他的独立与非独立内容的理论颇感兴趣。他象施通普夫一样，区别了内容的两种依赖关系。首先，**在内容自身之间**存在着**必然的**关系；此外，各种现象还依赖于其它的因素，如对象物体之间的因果关系。后者是内容之间那种非先天关系的根源。[26]

这样，胡塞尔的立场就与施通普夫没有什么两样。施通普夫认为，一门描述性的前科学研究的是那些用以处理各种现象的结构法则。这种前科学的一个成就便是对独立与非独立内容的

区别。与这种前科学并存的还有那些旨在解释现象的科学。它的起点存在于内容之间的因果关系之中，而这种因果关系只是外部世界因果关系的记号。内容就其**自身**而言构成了一门先天描述科学的对象，它们是一门经验性的阐释科学(如物理学)的**出发点**。由于胡塞尔与布伦塔诺、施通普夫在思想上具有亲缘关系，我们可以得出结论说胡塞尔的观点大致也是如此。超越物就是物理学中的物。

这个结论与《逻辑研究》中"纯粹逻辑导论"里的一段论述意思相近。胡塞尔在那里指出，某种科学需要某些有待完善的形而上学研究。那些以研究"真实实在"(reale Wirklichkeit)为己任的科学必定要利用形而上学的假设。"这些假设的内容包括：外部世界是存在的，它在时空之中延展，它的数学特征是三维的和呈几何形状的；它的时间是一维直线展开的。而所有这些过程都从属于因果性原则。"[27] 这个论述使我们回忆起布伦塔诺关于自然科学的评论：它们必须以某些假设为基础。在《逻辑研究》的一篇附录中，胡塞尔大量引述了布伦塔诺的论述，旨在描述布伦塔诺的观点，他认为这些看法是敏锐的和清晰的。现象是阐释的起点。在这种阐释中，自然科学利用了"阐释性的形而上学假设"。[28]

在《逻辑研究》第二卷德文版序言中，胡塞尔说他力图避免各种形而上学的预设。形而上学的问题包括：我们是否一定要接受与我们本身的自我相分离的心理或物理实在(他在这里指的是经验领域)，"这些实在的本质是什么以及它们遵循着何种法则，物理学家所说的原子和分子是否是这种实在的部分，等等"，"关于存在和'外部世界'之本质的

> 问题是一个形而上学的问题"。[29]胡塞尔在这里谈论的是形而上学的假设。这种谈论方式并不使我们感到意外，因为布伦塔诺认为形而上学是一门旨在解释物理和心理现象的归纳性阐释学科。所以它是包罗万象的。[30]我们由此可以用形而上学的假设替代自然科学的和心理学的假设。在《逻辑研究》第二卷序言中，这些概念的确是可以互换的。

上面的论述回答了前面提出的问题，即胡塞尔为什么对内容的因果性根源以及它们与外部世界的关系保持沉默。其原因只在于这个问题在描述心理学中完全是无的放矢，因为这门心理学只限于描述内容和它们的结构关系。而解释这些内容的任务则交给了物理学(和生理学)。对内容来说是真实的对活动也是真实的，因为它们只能在一门描述心理学中得到描述。关于它们的解释是一个发生心理学的任务。[31]正如我们在处理内容时不再使用物理学的假设，我们在讨论活动时也摆脱了心理学的假设。

在此，我们第一次遇到了某种形式的认识论还原。实在对象被束之高阁。兰德格列伯在谈到布伦塔诺时正确地指出，所有与实在对象(它们最终对应于意向对象)有关的问题在描述心理学的起点处就已经被淘汰了。[32]这个评论更适合于胡塞尔，如前所述，他在这个问题上表现得更加彻底。我们在后文将会看到，胡塞尔后期的问题与这第一种还原形式密切相关。这种排除并不意味着对实在事物的否定，而只是因为**方法论的缘故**对它不予讨论。认识论的问题在此并没有解决，只是被暂时搁置起来了。

布伦塔诺关于意向活动终端的论述也适合于早期胡塞尔。意向对象不再是通达知识之路的一个阶段，而是它的终点，它是

“id quod”，而不是“id quo ”。我们已经知道，胡塞尔在这一点上比布伦塔诺更加彻底。对于**内在内容**的知觉正如对活动的内知觉一样无可置疑。因此，这种知觉理论当然可以被称为知识论，即我们关于内在对象的知识的理论。我们必须把“知识论”这个词理解为一种关于知识的描述理论，它把关于实在对象的问题放置在“括号”之中。在《逻辑研究》中，胡塞尔就是在这个意义上使用“知识论”这个词的。[33]

经过概括，我们得出如下结论。第一，无论对布伦塔诺还是对胡塞尔来说，“意向对象”都不是一个中介。意向性是与对象的直接联系。这就使胡塞尔能够在被意指对象（他在 1894 年后一个时期中使用的概念）的意义上使用“意向对象”这个概念。这对于经院哲学家来说是不可想象的。[34]

第二，这个对象对布伦塔诺和胡塞尔都意味着一种内在对象。因此，如果把“回到对象”理解为回到外部世界，那将是极大的误解。[35]这种解释只有在如下情形才可能：即布伦塔诺和胡塞尔把经院哲学的意向概念理解为某种指向自身之外的意向存在。

第三，内在对象的理论没有解决与外部世界的关系问题。被直观现象与物理学那种假设的和理论上的构造物的关系是胡塞尔长久关注的问题。

第四部分 第一章总结

在胡塞尔早期著作以及他的导师布伦塔诺的著作中，意向

性概念表明的是心理现象的区别性特征。胡塞尔还把意向性当作关系分类的一个标准。

无论对胡塞尔还是对布伦塔诺，内容都是内在的。此外，它们是感性知觉的唯一内容。那些感性知觉所不可企及的性质，如范畴特性，则将其存在归因于一种高阶活动。这种高阶活动没有与之相应的对象。我们在关于数的理论的分析中已经看到了这种观点所包含的困难。正是由这里引申出了胡塞尔的范畴知觉理论，并间接地引向本质直观学说。

"对于某对象的指向性"可以被精确地描写为对内在内容的占有。这些内容不是由意识带来的，而是被动接受的。到目前为止，胡塞尔尚未提到创造或意义赋予问题，因此，他还没有确立相关性的理论。

在胡塞尔看来，对内在内容的充分知觉是可能的，这里不需要主客体的符合。

内在对象是直接对象和知觉的终端。它没有指向自身之外的某种实在。由于认识论方面的原因，关于超精神的对象问题在此存而不论。

尽管胡塞尔在 1894 年文章中没有修正他的知觉理论，我们仍从这里看到了一个全新的意向性概念的萌芽。在这篇文章中，意识不再是对内容的消极占有。它对这些内容所采取的态度具有相当的重要性。在语言层面上发现意义赋予活动预示着胡塞尔后来的一些主题。他后来日益意识到意识对于对象的出现具有影响，而这种构成过程只能在一种相关性分析中才能得到描述。不过，在 1894 年胡塞尔尚未达到这个高度。只有当意向性概念被用于知觉并因此对意识与显现世界之关系具有普遍意义时，全新的意向性概念才会出现。

第二章 发生心理学和描述心理学

前一章所讨论的主题属于描述心理学。我在这一章将指出，胡塞尔把自己与布伦塔诺所肇始的某种传统联系在一起。我们或许可以认为，发生心理学和描述心理学的二元性所包含的问题是胡塞尔思考中的推动力量，这使他在1907年以后最终划定了描述心理学和先验现象学之间的区别。

在本篇最后一章中，我将阐明这样一个观点，即发生心理学和描述心理学构成了布伦塔诺哲学的全部内容。而在这一章中，我的任务仅限于对两种心理学之方法的典型区别进行分析。它具体表现为如下三种对立：发生心理学强调的是阐释的、经验归纳的和心理—物理的方法，而描述心理学的方法则是描述的、先验的和"纯粹的"。

第一节 布伦塔诺学说中的发生心理学和描述心理学

I. 发生心理学

布伦塔诺在《从经验的观点看心理学》中写道，阐释心理学的目的是对并存和连续法则进行概括。[1]而我们赖以发现这些法则的是自然科学方法。[2]因此，我们必须循着一种归纳程序把一

般法则确立为"一般事实"。[3]布伦塔诺承认，**这种归纳决不能达到某种绝对确定的结论**，这对于我们的讨论是至关重要的。我们确实可以谈论极大的或然性甚至是无穷大的或然性，但这决不是绝对确定性。确定性和或然性是不可能等量齐观的。布伦塔诺把那种在"实效上"等同于确定性的无穷大的或然性称为"**物理**确定性"，由此，它应当与**数学**确定性区别开来。[4]

发生心理学不仅是阐释的和归纳的，而且是心理一物理的：它在某些方面依赖于生理学。布伦塔诺的确坚持着这种信念，他认为，这足以证明为什么一种科学的哲学（应当读作"心理学"）是相当晚出的学科。这里存在着一个遵循着如下秩序的科学等级系统：数学、物理学、化学、生理学和心理学。每一晚出的学科都依赖于先在学科的发展并只有在自己的发展达到一定高度时才开花结果。[5]但这并不意味着我们只能简单地从生理学法则中引申出心理法则。因此，布伦塔诺并不认为冯特关于生理心理学的说法是完全正确的。[6]他更愿意使用心理一物理心理学这个概念。[7]心理现象和物理现象的领域之间有一条不可抹煞的界线。当我们把目光转向内部时，心理现象便构成了一个全新的世界。物理现象和心理现象是完全异质的领域：二者的相似性是含糊不清和人为设定的。[8]

到目前为止，对心理一物理现象之依赖关系的讨论仅限于提到生理学上的原因。从某种意义上看，这是正确的，然而，我们现在尚需进一步弄清它们的区别。从布伦塔诺对物理学的界定明显可知，这门科学的任务是借助于外部世界存在的假设来阐释知觉内容的并存和连续关系。由此，我们可以谈到一种对物理要素的外部依赖关系。[9]受到刺激的感官从根本上说是生理性意义上的对象。任何外部刺激都是由身体的生理结构所接受的。

胡塞尔后来把身体称为“Umschlagstelle”(即生理过程向心理过程转折的场所)，即在任何对物的知觉活动中作为必要的传导媒介而发生作用的知觉器官。[10]这里，我无暇对一些复杂的问题进行深入讨论，我想说明的是，布伦塔诺赋予那种影响着心理领域的生理领域一种自主作用。除外部刺激而外，这里还存在着一种对机体内部过程的依赖关系，如对身体器官和脑的过程的依赖。

值得注意的是，胡塞尔还把后一类要素称为“物理过程”。这一点在布伦塔诺哲学乃至胡塞尔的思想中造成了一种根本性的困难。一旦我们意识到这是布伦塔诺分类方法的必然后果时，这一切就显得顺乎情理了。这个方法只承认两种互为参照的现象(即心理的和物理的现象)。这进而意味着我们可以把全部物理现象视为相同的东西，尽管它们是以这样那样的方式充当着“机体过程”以及“物理”过程的“记号”。[11]

此外，从知觉推衍出分类准则这个事实具有特殊的重要意义，因为它敞开了这样一种可能性，即使我们能够**在意识与感知物的关系中说明它与一个人的身体的关系**。布伦塔诺已经这样做了，他把作为外部知觉的物理现象视为机体过程的符号。这种状况在对胡塞尔的讨论中应当再次得到我们的关注。[12]

II. 描述心理学

要理解描述心理学在《从经验的观点看心理学》中的重要地位，我们就必须进一步审视这部著作的一般结构。布伦塔诺本想将该书写成六个部分(分册)，但后四部分迟迟没有形诸文字。这个事实是不容忽视的，它表明我们手边所有的无非是一个方法论的导论和对现象的准备性描述，而该书的实质部分则付诸阙

如、**这个事实对布伦塔诺的发展来说具有不同寻常的意义**。现在，《从经验的观点看心理学》的第二分册变成了关注的焦点，尽管这与布伦塔诺的初衷也许相去甚远。该篇无非是要给出一种现象的**描述**，而后续篇章则应当对此进行**阐释**。关于意向性的著名定义正是在这个分册中提出的，该定义还由于其它章节（如关于意识统一性）的论述而广为人知。如我所说，《从经验的观点看心理学》的第二分册确实只具有一种准备性功能。经验心理学的主旨在于确立阐释现象的法则。而在对现象进行恰当描述之前，这样一种阐释是无从入手的。[13]我们在心理学之外也可以发现这种描述和阐释的二重性。布伦塔诺是从自然科学中借得这个观念模式的，在那里，描述性科学与阐释性科学是相互并重的，例如描述性地理学（geognosy，即记录地质学）和阐释性地理学（geology，即地质学）。[14]

这种描述心理学具有一个十分重要的后果，即**它的全部观念都要根据直观来加以检验**。换句话说，描述心理学中不存在假设概念。但发生心理学则使用了这样的假设概念，例如用"力"的假设来阐释感觉。在描述心理学中，任何观念都可以通过直观来加以证实和"澄清"，因此，描述心理学是"对根源进行分析"的领域。这种分析在《从经验的观点看心理学》表现为对心理现象的分类。布伦塔诺总是把普通的日常语言当作它的起点。我们在这种语言中已经见识到对心理现象的某种分类：例如，我们区分了思维和欲望。然而，我们不能仅仅依赖于体现在语言中的这些区别，因为它有时会把我们引向歧途，例如，我们会把表象和判断这两者都当作"思维"来谈论。[15]在这种情况下，为了给观念提供一种明白无误的清晰性，我们就必须在内知觉中求索观念的根源。布伦塔诺的《伦理知识的根源》提供了那种根源于内部体

验的观念的另一种类型的例证。正如标题所示，这个讲座主要关注的是善的观念的根源。在布伦塔诺看来，这种规范性观念象其它一切观念一样来源于具体的、直观性的（内部的）现象。

在我看来，这个关于伦理知识根源的演讲标志着布伦塔诺思想的重要转折。我们在本篇最后一章将对此进行进一步讨论。在此，我可以从这两种心理学的彼此区别得出关于布伦塔诺思想演化的某些结论。使《从经验的观点看心理学》的读者们深受触动的是，后期布伦塔诺赋予描述心理学一种支配性的地位。而在《从经验的观点看心理学》那里，它仅仅是一个为阐释心理学铺平道路的准备性阶段，直到19世纪80年代末，它才成为一门独立自主的科学。

布伦塔诺明确意识到，其后期思想的成就尽在描述心理学的领域之中。在1889年伦理知识的讲座即将出版时，他在序言中写道："我在这里交给读者的是'描述心理学'的部分内容，我期待着其全部内容能够在不久的将来问世。这部著作将展开我在《从经验的观点看心理学》中已经提出的一些观点，并在一些基本点上与以前关于这些问题的论述有所不同。我希望读者将会看到，我在暂时退出笔坛的这段漫长时期中并不是无所事事的。"[16]正如布伦塔诺所承认的，他这些年的反省完全是围绕着描述心理学进行的。根据克劳斯的看法，布伦塔诺的这个新的心理学是在其维也纳早期讲座中初具雏形的。[17]

尽管"描述心理学"这个概念是在很晚才出现的，但它所指的内容在《从经验的观点看心理学》(1874年)中就已经存在了，当时，这门心理学是发生心理学内部的一个准备性阶段。斯皮尔博格正确地指出："只是在其第一部著作发表之后，布伦塔诺才渐渐地但却是充分地意识到了其思想的全新特性。"[18]根据这一

点，我们就可以解释《从经验的观点看心理学》的后续部分为什么胎死腹中。这很可能是因为布伦塔诺后来才意识到他所作的一切究竟意味着什么，由此对方法论有了一种明确的意识（这种状况后来在胡塞尔那里不止一次地出现）。不过，这尚不能说明为什么描述心理学在1889年取得了支配性的地位。在我看来，答案在于这种心理学所确立的全新目的：除了为发生心理学提供准备而外，这个描述心理学现在还承担着**确立规范性科学**的任务。它不仅要确立单纯的意识结构法则，而且要确立规范。布伦塔诺在这种心理学中找到了用以遏制日益高涨的相对主义和历史主义思潮的武器。1889年的演讲就是一个明证，布伦塔诺的目的是发现善的规范以反对伦理学和法学中的历史主义倾向。

因此，"根源分析"具有两个功能。其一，它在发生心理学的描述性准备阶段为观念提供了一种清晰的内容，这正是《从经验的观点看心理学》所作的工作。其二，它在确立规范科学的努力中研究了真、善观念的根源，[19] 换句话说，它试图为规范找到一个基础。

关于"现象学"这个名称

斯皮尔博格在研究了布伦塔诺的遗稿之后报告说，布伦塔诺已经在1888—1889年期间的讲座中把描述心理学称为"描述现象学"。[20]而人们以前一直以为，这个用来指示描述心理学的名称是胡塞尔在《逻辑研究》中首次使用的。然而，布伦塔诺在使用这个名称时是缺乏一贯性的，因为他还把描述心理学称为心理直觉论(psychognosy)。相比之下，胡塞尔使用"现象学"这一名称则有其特殊的理由，它

涉及到了描述心理学的第二个功能。[21]"现象学"这个名称再次明确了这样一个事实，即它并不以阐释为其目的。

施通普夫反对用"现象学"来指示描述心理学。他认为这是一种毫无必要的标新立异。他本人用这个概念来指示那种对"显象"(Erscheinungen)的研究。因此，他所说的"现象学"是一种"关于对象的现象学"。"现象学"概念的这一含义在现象学运动史中是无关宏旨的。

先天法则是根据具有某种经验根源的概念而得以确立的。这些法则"纯粹以概念为依据"。描述心理学不是一门经验科学，而是一门先天科学。

我将在后文讨论这个先天真理学说，这个真理不是以归纳为根据的，而是不经过归纳而一下子变得显明的。[22]现在，我们再次遇到了布伦塔诺的发展问题，因为描述心理学的先天判断理论是在《从经验的观点看心理学》之后产生的。1889 年的伦理知识讲座首次提出了那个著名的内知觉中的先天判断学说。然而，《从经验的观点看心理学》事实上已经包含了先天心理学判断的理论。例如，我们在那里看到了一种根据概念（根据表象、判断和欲望概念）而变得"显明的"法则，它构成了心理现象赖以与物理现象相区别的第二准则：一切心理现象都是表象或以表象为基础。这个法则不是以归纳方式确立的，它是一种先天的确定性。[23]除此之外，我们还可以补充其它许多例证，例如意向性的著名定义——即任何心理现象都具有一个内在内容——同样不是经验的和归纳的命题。同样的法则还包括，我们不能"观测"任何心理现象，[24]全部心理现象都是在一种"附随意识"中的二级感知中获得的。[25]我们在此又一次看到，布伦塔诺只是事后才意

识到他实际上做了些什么。先天判断问题在《从经验的观点看心理学》一书中已经得到了充分地论述，因此，斯皮尔博格正确地评论道：这种"经验心理学"的内容或许会使"现代意义上的经验心理学家感到意外"。[26]同样，描述心理学所具有的新的功能也在这里产生了一定作用，因为，正是确立规范科学（先天判断在其中具有重要的作用）的要求迫使布伦塔诺对这个问题进行更加深入的思考。

斯皮尔博格称描述心理学是"一门'纯粹'心理学，即一门摆脱了一切非心理学杂质的心理学"。[27]它是一门独立于物理学和生理学的科学。克劳斯也在同样的意义上使用了"纯粹"这个概念。他称描述心理学是一门"纯粹的精神科学"。它不是把人视为一个身体加精神的存在物。它是唯一纯粹的精神科学，"因为它从不涉及意识之外的东西，反之，那种以因果方式进行阐释的心理学则不得不处理受生理条件制约的意识状态的'发生、延续和消逝'"。[28]我在布伦塔诺本人的著述中没有看到"纯粹心理学"这个用语。[29]事情或许是这样，由于描述心理学所描述的仅仅是心理现象，因此，它蕴涵着这种意义上的纯粹心理学。**这种描述不需引入生理学法则**。该法则只是在发生心理学中才是必要的，因为因果性过程必然部分地受到生理因素的影响。描述心理学则摆脱了这种依赖性，这可以说明为什么即使在生理学（尤其是大脑生理学）尚处于襁褓之中时，这个领域中已经出现了一系列重要发现。

描述心理学对于生理学的独立性还表明，在描述内容（就其被归入心理学领域而言）时，我们可以避开它们在外部世界中的可能原因。[30]此外，一旦涉及规范科学的确立问题，纯粹性便意味着我们不必依赖于经验科学的发展或其研究的进步，正如笛

卡儿所指出的那样,从道义上说,我们不能坐等未来研究的成果,现在就必须行动。

第二节 胡塞尔早期学说中的发生心理学和描述心理学

无论《算术哲学》还是《基本逻辑的心理学研究》(1894年)都是描述心理学的著作。胡塞尔在1897年的"自述"中称后者论述的是纯粹描述心理学。[1]我将从这两本书来探讨胡塞尔的方法。

胡塞尔在《算术哲学》中反对那种求助于无意识的分析。布伦塔诺已经注意到无意识是一个他无论如何不能接受的阐释心理学的假设。[2]胡塞尔承认,无意识或许能够解释某种特定现象的出现,但它怎么可能对概念的澄清有所裨益呢?只有"内部体验"才可以承担这个工作。[3]

在对替代(representation)概念的描述中,胡塞尔也拒绝谈论无意识或某种未被觉察的内容。人们有时以那种未被觉察到的伴随性内容的在场性为例来说明被直观内容和被替代内容的区别。就此而言,胡塞尔认为,未被觉察的内容完全可能限定着被觉察到的内容,但这并不能改变这样一个事实,即它们本身并不是我们在被觉察到的内容之间所知觉的差别。[4]"内部体验"在这里清晰地告诉我们,作为"替代"概念之抽象来源的现象是我们所意识到的另外一种存在方式。当然,这一切并不意味着胡塞尔拒斥的是一般发生心理学,而只是说,这种心理学不能胜任澄清观念的工作。[5]

胡塞尔还提到了一些在布伦塔诺看来是先天性的法则。除

了关于意向中的存在的法则而外，他还谈到了这样一个结构法则，即一切心理现象都是表象或以表象为依据。后者涉及到了情感活动和判断。[6]胡塞尔后来在《逻辑研究》中肯定了这些法则——当然对它们进行了修正。在那里，它们被称为关于“本质”的法则。然而，对这些法则之合理性的证明后来给胡塞尔带来了极大的困难，因而使他提出了“观念化”(Ideation)或“本质直观”理论。在后两章中，我将深入讨论胡塞尔的根源分析概念和先天科学问题。

第三章 对根源进行分析的哲学

我们从前一章看到，胡塞尔的早期哲学论述是以布伦塔诺的描述心理学为背景的。胡塞尔与布伦塔诺在分析方式上的一致性对他本人的哲学观念具有决定性的影响，而这种哲学观念在一些基本点上与布伦塔诺的早期观念迥然不同。在1874年的《从经验观点看心理学》中，布伦塔诺认为哲学象心理学一样，只能从某种自然科学的意义上来构想。因此，哲学＝发生心理学。80年代末期，布伦塔诺关于这个问题的看法发生了变化，描述心理学以一种自主性科学的面貌走上前台。哲学的核心问题变成了对规范科学（美学、逻辑学和伦理学）之基本概念的描述性澄清。这些科学的那些以其基本概念为基础的规范性论断由此便获得了一个坚实的基础。

包括《逻辑研究》在内的胡塞尔中期哲学也遵循着这样一个思想线索。哲学的任务是澄清科学的基本概念。胡塞尔这种旨在为某一特定科学提供一个哲学基础的尝试是受其本人的学术背景制约的。他的最初兴趣集中在数学哲学尤其是算术哲学之上。数学随后又唤起了他对逻辑的兴趣。他的第二部重要著作《逻辑研究》便是以澄清逻辑的基本概念为其主旨的。然而，这部著作发表之后，他的哲学观点因其早期著作（包括布伦塔诺的著作）遗留下来的那个悬而未决的问题而发生了根本的变化，

这就是先天判断的合理性证明问题。

在这一章中，我要探讨的是关于根源分析的实质含义以及它对于算术来说意味着什么。在下一章中，我将着重从逻辑基础方面审视先天判断的问题。我准备以单独一节的篇幅来论述这个问题在逻辑上的应用。

第一节　算术中的根源分析

算术哲学具有双重的目的：即分析算术中的基本观念并澄清算术中的符号方法。[1]这种哲学分析假定算术本身是不完善的，需要一种哲学的补充。[2]我们在这里遇到了胡塞尔对科学所进行的第一种形式的哲学批判，它将在现象学中发挥极为重要的影响。胡塞尔说，尽管数学家们对他们所使用的概念莫衷一是，但数学在近几个世纪中依然硕果累累。人们也许会因此认为哲学是多余的，然而这是错误的。基本观念缺乏明晰性已经使数学本身走了一些弯路。从这门现成的科学出发，胡塞尔提出回到源头去，即回到最初的观念得以出现的现象上去。一般来说，这里有两条道路：一方面，我们可以以最高级和最抽象的观念为起点，回到那些初始现象；此外，我们也可以反其道而行之，即从对最基本观念的分析入手，然后在符号观念的构成中达到它的最高结果。胡塞尔事实上选择了后一条路。他经历了三个阶段。他试图表明(1)基本观念源出于直观；(2)符号观念以本真(genuine)观念为基础；(3)运算记号以符号观念为基础。

(1)第一章已经讨论了胡塞尔对基本算术观念的分析。我们看到胡塞尔把数定义为复数概念的一个具体项，他相信他已经在对集合活动的内在知觉中发现了复数概念的根源。[3]从作为

数概念之成分的单位概念元素(the concept of a unity)出发(根据欧几里德，数是“基数的多样组合”)，胡塞尔回溯到那种关于“视为某物”(treating as something)之活动的反思。在对单位元素概念的分析中，胡塞尔的分析才能表现得淋漓尽致，的确，这是其哲学活动的鲜明特色。对根源的分析旨在通过直观来检验观念以消除模糊性。因此，胡塞尔在《算术哲学》中分析了单位元素概念的八种含义。[4]

(2)对胡塞尔来说，符号观念也许比基本观念包含更多的哲学问题。他指出，在这个问题上，他那个时代的全部逻辑都令他感到失望。[5]首先一个问题是符号性观念的正当性证明，例如大于12的全部数(即不能以经验方式加以检验的那些数)的观念的正当性问题。胡塞尔问道，将算术这种全部科学中最确定的学科置于这样的观念之上是否有些荒谬?[6]只有当这些符号观念是以本真观念为基础的，这样做才是可行的。胡塞尔证明事情的确如此。各种符号观念是由把一个基数重复加到一个现存的基数和的方式构成的。我们用下列记号来表示：1+1+1+1，等等，这个自然数系列因此变换为系统系列。[7]这种记号观念的构成是有效的，因而与我们可能进行的实际计数活动是一致的——因为在实际计数中，我们也是把一个单位重复加到现有的数目上来。这种直观过程，即数“自身”，构成了我们只在思想中操作的那种符号过程的基础。[8]

(3)当我们从符号观念的构成转入某种运用记号的机械操作，我们将会更加远离这个直观基础。在数的系统系列中，**各种记号的构成活动**是以某种特定的观念构成为前提的。运算记号反映着观念的构成。必须指出的是，我们在计数中可以不理会观念的构成而单纯地运用记号。由此产生了机械的计数活动。在

此，观念及其运用规则被记号和关于等值记号的规则所取代。这些规则告诉我们如何用较为简单的记号取代复杂的记号联系。(例如，在十进制系统中，10+1+1 被 12 所取代，10 +10 或 10 × 10 被 20 或 100 所取代，等等。)这些记号发挥着“筹码”(Spielmarken)的作用，我们根据某些游戏规则来运用它们。[9]

我们应该如何看待这些“单纯的记号”呢?[10] 在我们对它解释时，即在我们把它变换为真实的量时，这种记号何以能够与实在恰好一致呢?[11] 这种记号操作之所以可能，恰恰是因为记号的构成与符号观念的构成是并行不悖的。诉诸记号的运算是以思想中诉诸观念的运算为基础的。[12] 由于记号反映着观念的构成，我们就能够从思想中抽身出来，这样就节省了大量的精力。[13] 其实，符号观念的构成已经节省了精力，因为它使我们不必去关注。本真观念的构成。现在，我们照例不去理会这个基础性的符号观念的构成，因而能单纯地用记号运算。

这种实用的结果带来了直观立场的失落：算术中的某种本真的东西消失了，因为我们看不到隐藏在直观中的根源。一旦我们想要理解这种机械的运算，我们就必须回到作为“逻辑根源”的那些基础性观念上去，[14] 并进一步从这些符号观念回到那些直观观念上去。唯有这样，我们才会获得它们的逻辑说明。胡塞尔试图强调指出，记号运算全然不同于从那些构成这种运算之基础的观念中引出结论。

这种符号方法不仅被运用于算术也被运用于逻辑，即在胡塞尔那个时代中获得长足发展的符号逻辑和代数逻辑。胡塞尔对这种逻辑造诣颇深并撰写长文就施洛德(Schloder)的《逻辑代数讲座》(*Vorlesungen über die Algebra der Logik*)进行了讨

论。他在这个评论中对代数逻辑提出了一些严厉的批评。这使得一些人以为胡塞尔并没有意识到这种逻辑的价值，甚至企图反对它，[15]然而这是一个误解。实际上，胡塞尔从这种数学逻辑中获益匪浅。正是由于这种代数逻辑，胡塞尔终于意识到代数在算术中和在逻辑中没有什么根本区别。[16]它们都包含着某种以纯粹形式的演绎推论为基础的演算方法。因此，形式逻辑和形式化的数学在本质上是同一的。[17]胡塞尔后来就此作了更多的工作。他在《演算和内涵逻辑》一文中试图表明，这种演算也可以用于观念内容，因此我们没有必要总是迂回于分类逻辑或外延逻辑。从某种意义上说，胡塞尔对这种代数逻辑作出了贡献。[18]因此，认为他曾经拒斥这种逻辑观念是没有道理的。果真如此，那么他还会根据同样的原则对算术采取拒斥态度！

《算术哲学》的读者可以轻而易举地理解胡塞尔对代数逻辑的批评。他所批评的并非是这种逻辑的一般方法，而是那种把这种方法称为**逻辑**的作法，因为它充其量只是算术而非逻辑。逻辑毕竟是关于正确思维的理论，而逻辑演算是一种旨在使我们避免思维麻烦的方法。它所规定的是人们**能够**如何思维的规则，而不是人们**必须**如何思维的规则。[19]演算不是思维而只是它的替代物。

演算的有效性依赖于观念构成与记号构成之间的平行对应关系。逻辑的一个任务就是要指出这种平行对应并以此来为演算的合理性提供证明。代数方法首先必须以逻辑为基础才具有意义。如同算数一样，代数逻辑也需要一种逻辑证明。由于代数逻辑本身远不能说是一种逻辑，这种“逻辑演算”本身就需要一种“关于逻辑演算的逻辑”。[20]

因此，我们必须从胡塞尔对根源问题的不懈追问来理解他

对“代数逻辑”这个词的批评。代数逻辑看不到这样一个事实，即记号只有作为对观念的反思才有其含义。在胡塞尔看来，经院学者的逻辑已经蜕化成了一种用于得出结论并对之加以评价的技术，逻辑学家只是简单地指出如何能够机械地得出某种结论，而不是致力于构造出逻辑法则。因此这不是一种关于演绎的理论，而是使演绎成为多余的艺术。[21]逻辑和代数是截然不同的两个领域。一个人可以是一个熟练的代数专家但并不是一个相当成功的代数哲学家：他可以进行某种演算但在同时对其本质和认知价值却不甚了了。[22]

我之所以要对这种代数和符号方法的分析倾注这样大的精力是因为它表现出了胡塞尔思想的一个发展趋势，即在直观中回到根源上去。这就是胡塞尔的“直观主义”。因此，那些最具符号特性的科学（算术）成为胡塞尔哲学活动的出发点绝非偶然。它表现出胡塞尔对数学的逻辑游戏状况的深深不满。尽管他的论文和其它学术成就表明他无疑具有成为一个杰出的“逻辑学家”所必备的素质，他还是选择了哲学。但这本身丝毫不影响他对数学家和符号逻辑学家的成就的评价，他曾反复警告要避免这种误解。[23]然而对哲学家来说，如果这种技术操作缺乏对逻辑基础的直观的话，它就只是一种“空洞无物”的“没有意义的活动”。单纯的记号操作是一种“空洞的记号游戏”。[24]

这样，我们在胡塞尔思想的初期已经看到他对科学所遭受的这种“抽去含义”(Sinnentleerung)的状况十分不满。在其最后一部著作《欧洲科学的危机》中，这种不满已经发展成为对一切因遗忘了它在具体“生活世界”中的根源而丧失了其功能的科学的原则性批评。在此，我不想展开论述《欧洲科学的危机》中的科学理论的意义。《算术哲学》第二篇之所以唤起了我们的浓厚兴

趣，是因为纵观胡塞尔本人准备发表的全部著述，唯有在这里可以看到他对“抽去含义”这个问题所作的详细论述，他后来诊断说这是一切“演算思维”的通病。他在《算术哲学》中已经贯彻了后来在《欧洲科学的危机》中所呼吁的“本源性的赋予意义方法”。[32]

第二节 什么是对根源的分析？

对观念根源的分析就是对观念产生方式的描述。胡塞尔指出了这种分析的两个特征。二者在部分上是重合的。一方面是要刻划出观念得以产生的抽象过程，[1]另一方面则是描述这种抽象所依赖的那些现象，即对抽象基础进行描述。[2]后者是对前者的运用，因为重要的并不是那个抽象过程本身（一般来说，它对所有的观念都是相同的），而是指出观念由之抽象而来的那些具体现象。

《算术哲学》的第四章十分重要，它的题目是“关于基数观念根源和内容的分析”（“Analyse des Anzahlbegriffes nach Ursprung und Inhalt”）。我们必须把这个分析视为通过根源分析的方式来澄清内容。关于内容或“意义”（Bedeutung）的分析是一种逻辑分析。这里的关键并非在于对内容的分析，而在于对它的澄清，这是通过对观念由之抽象而来的那些现象的描述来完成的。如果这些现象从根本上说是心理的（如同在数的情形中一样），那么这种分析当然就是心理的分析。

为了更清楚地理解胡塞尔的意思，我们最好看看他是如何将根源分析与定义对立起来的。他认为定义没有什么价值。欧几里德把数定义为基数的复数形式，胡塞尔指出这个定义对我

们毫无帮助，因为我们仍然不知道什么是复数并且什么是基数。[3]当我们追问复数和基数实际上为何物时，我们看到的是形形色色的答案。胡塞尔例举了许多这样的答案。例如，这里存在着各种基数的观念。因此，基数的复数形式究竟是什么意思呢？为了回答这个问题，我们只能回到这个观念所由抽象而来的那些具体现象。在此，我们不再定义，而只是“指出”(aufweisen)。

只有那些逻辑地组成的东西才是可定义的。而象性质、密度、地点和时间这些最终的和基本的观念则是不可能定义的。“在这里，唯一可行的是指出这些观念所由抽象而来的那些具体现象并弄清这种抽象过程的方式。”这种作法同样适用于说明整体与部分、相等、集合和复数这样一些基本关系。复数观念赖以存在的集合关系是不可定义的。它是一个只能在对现象的指称中才能得到描述的事实。这种描述必须具有这样一种性质，即它将使读者亲眼看到抽象的基础从而抽象出观念。[4]

因此，胡塞尔反对数学家们企图为一切概念定义的想法。例如，数的观念有时是以相等的观念来定义的。然而这是一种做作的结构，因为熟悉的东西在此被某种生僻的东西弄模糊了。[5]实际上，人们在此无非是在构成一个其外延与数的观念的外延相等的观念。由于我们已经知道了这里的外延(即具体的复数物)是什么，因此便不再有什么困难。重要的问题是：复数观念得以抽象的基础是什么？[6]“这个困难隐藏在现象以及对现象的恰当描述、分析和说明(Deutung)之中。只有在考虑到这些现象时，我们才能获得对数观念之本质的直观。”[7]

对根源的分析实际上是对某种原初的抽象过程的重现。我们是从既有的观念出发来澄清已有的观念而不是构造出新的观念。这个过程的运作介乎于一般观念和具体现象之间。一般观

念是根源分析的起点,而具体现象则是抽象的基础,即抽象的起点。我在下一节将对一般观念和具体现象以及这两极之间的关系作进一步的分析。

第三节 抽象的基础——根源问题

我们无需把根源分析总是看成对活动的分析。观念既可以来自外知觉也可以来自内知觉。如前所述,对诸内容的描述在某种意义上也可以被归入描述心理学。[1]

就**外部抽象**而言,我们必须注意在抽象物(abstractum)这个观念中存在的歧义性。在关于内容的分析中,一个抽象物似乎是一个具体整体的一个非独立的属性。[2]因此必须把这个抽象物与那种产生于某种抽象活动的观念(即作为意义的观念)区别开来。这一点尤为重要,因为胡塞尔还在前者的意义上把抽象物说成是一个观念。因此,属性被称为观念,而属性的承载者则被称为"观念的对象"(Begriffsgegenstand)。[3]如果我们在意义的含义上理解观念,那么无论是具体物(concretum)还是抽象物(abstractum)都可以是"观念的对象"。这样,我们用以区别抽象和具体观念的标准就在于抽象的基础是抽象的还是具体的。[4]同样,我们还可以谈论抽象的和具体的直观,因为无论是抽象的内容还是具体的内容都可以在知觉中引起我们的关注。[5]

反思抽象提供了一些特殊的心理学观念,如表象、肯定和否定、爱和恨。[6]这同样适合于关于集合关系或整体的观念。[7]我们已经看到在后一类观念中有某种特殊的东西:它们的确源出于反思,但其内容却必定以这样那样的方式继续出现在意识之中。[8]

根源观念具有不同含义，必须对它们加以明确区分。对胡塞尔思想的许多解释之所以误入歧途，正是因为它们错误地理解了根源观念。[9] 首先，我们可以把现象学的（即描述心理学的）“根源”观念与因果性的“根源”观念区分开来。就是在现象学中，“根源”这个词也具有不同的含义。

（1）**观念的根源**。我们必须把“根源”首先理解为观念的根源，即抽象的基础。关于根源的分析即是对这些现象的一种描述。无论在《算术哲学》还是在《逻辑研究》中，胡塞尔都是在这个意义上使用“对根源的分析”这个术语的。

（2）**对象的根源**。“根源”也可以意味着对象的根源，比如在对象是由意识构成的时候。正是在这个意义上，意识对后期胡塞尔来说成为一切物的根源。借用歌德的话说，先验意识是“知识之母”。[10] 意识可以被视为“使某物显现”或产生，无论在哪种意义上它都可以被称为存在或存在自身意义上的根源。显然，如果我们要准确地理解胡塞尔的发展，就应该将这两种意义上的根源观念区分开来。源出于“观念对象”的观念根源是某种与源出于意识构成的对象自身的根源全然不同的东西。

无论如何，构成（constitution）对于关于根源的分析来说是相当重要的。现象学分析的根本特征（在经历了意向性观念的变化之后）在于对象和意识的相关联系。换句话说，要想澄清那种关于对象的观念，就必须在同时**对构成该对象的意识进行描述**。反之，对于活动的分析必须以对象为引导线索（Leitfaden）。这样，关于根源的分析就可以与一种关于构成意识的哲学融为一体。[11] 然而二者的融合并不是必然的，《算术哲学》就是一个例证。[12]（甚至在《逻辑研究》中，对根源的分析也还不是相关性

的。)

此外，我已经指出，我们还可以在发生心理学的意义上谈论根源问题。一切活动都是被引起的，因此具有一种因果性根源。我们可以在这个意义上讨论观念的根源。在此，构成观念的过程从属于许多心理的或物理的因果性要素。在这种意义上追溯观念的根源与胡塞尔的想法南辕北辙。胡塞尔正是为了解决观念的**有效性**问题才致力于分析观念的根源。而那种对于观念的发生学说明则具有全然不同的目的并导致了大相径庭的结果。在伦理知识的领域中，我们所要考虑的只是"道德谱系"(genealogy of morals)。这也是发现"伦理知识的根源"的一种方法，不过它完全不同于布伦塔诺的方法。[13]胡塞尔后来也觉得有必要反复提醒人们不要把对观念的发生学说明与对它们的观念混为一谈。[14]

第四节 一般观念

观念是一种非直观表象或"替代表象物"。它是由某个记号(语词)所承载的意向，一个观念相当于一个语词的意义(Bedeutung)。说出或理解一个语词可以伴随着直观表象，但这种伴随并不是必然的。[1]在许多情况下，对于我们所意指的东西的直观简直是不可能的。这或许出于条件的制约，例如那些多于12个基数的数便是如此。这种不可能性表明了人类心灵的有限性质。而在其它例子当中，直观是根本不可能的，例如"圆的方"或"超验物"。[2]

我们千万不能把意义与意向对象混淆起来。例如我们能够轻而易举地理解"圆的方"这个说法，但却决不会知觉到它的所

指。胡塞尔指出施洛德就陷入了这种混淆。施洛德称“圆的方”这种表述是无意义的。然而一个名词是否具有意义与是否存在着与该意义对应的对象是两个问题。“圆的方”无疑是具有意义的，即使这样的对象并不存在。象“ABRACADABRA”这样的表述才是没有意义的。[3]

并非所有的观念都是一般的。除了那些其所指为一般物的语词外，还有一些语词指的是某种特殊的和个别的东西(即专名)。[4]在普通名词中，一个意向指的是某种一般的物。因此，普通名词是以某种一般观念为基础的。[5]在此，胡塞尔反对的是那种只是在作为感觉记号的语词中寻求普遍性的唯名论。一个缺乏某种观念基础的一般语词当然会是一个值得注意的发现。[6]普通名词是借助于一般观念来指向一个对象的。[7]

唯名论的观点进一步体现在它对机械计数过程的解释上。我们在数数时把注意力集中在记号而非基础观念之上，这样会节省我们的心理能量。唯名论因此得出结论说这些观念是不存在的。记号仅仅被视为单纯的记号。[8]然而，单一的概念确实在某种观念中并通过该观念在某个对象中具有这样一个基础，即“视……为某物的活动”。没有这个基础，记号演算是完全没有意义的，因为它们在观念中的基础就是它们的“逻辑证明”。《算术哲学》的第二部分就是致力于说明机械记号运算的逻辑根据，说明构成记号“涵义”或“意义”的逻辑根源。[9]

第五节 抽象

任何观念无不来源于对具体直观的抽象。“没有具体直观基础的观念是不可想象的。”[1]那么，一般观念是以何种方式从具体

现象中抽象出来的呢?胡塞尔认为抽象就是集中注意力(Aufmerksamkeit)。在知觉中,一个作为特殊关注对象的内容总是伴随着其它一些被观察到的内容的。[2]因此抽象无非是对任何直观中的注意力的运用。这种抽象同时具有肯定的和否定的方面。一般说来,抽象一词的否定性含义是"置之不顾"(looking away from)。胡塞尔说:"置某物于不顾或者说 to abstract(即注意力的转移)仅仅意味着无视它的特殊内容。"[3]这种**无视**是关注的反面,它使某种东西呈现出来。胡塞尔正是在这个意义上说抽象是"对某物自身的关注"。[4]

进而言之,这种置之不顾或注意力的转移又具有多方面含义。它可能意味着无视各种质的规定。某物的观念就是这样一种抽象的例证。胡塞尔后来把这种抽象称为形式化。[5]在一般观念的形成中,抽象即是置差异于不顾。要为一般观念奠定基础,我们就必须从观念的一系列外延(它们只具有备案待查的意义)入手。[6]在复数这个一般观念中,这些外延便是那些具体的复数物。[7]我们必须对这些"观念对象"中的共同因素格外关注。因此,观念的基础是由比较奠定的。我们以这种方式构成了诸如颜色、连续集等观念。胡塞尔还把这些共同因素称为"同质的"并提到了比较物之间的相似性。正是由于这种相似性,汉斯和昆茨才被称为人。[8]这种比较的结果为我们提供了一组用以刻划某一特定观念对象的性质的集合。例如,理性这一性质便从属于人的观念。这样,对于我们如何在直观中看到那种我们以某种非直观方式所意指的一般观念内容这个问题,胡塞尔的回答是:我们是在许多被直观物所共有的性质中发现它的。[9] 这种共同因素可以被称为共相,即"fundamentum in re"(事实的根据)。

第四章 先天科学及其基础问题

在布伦塔诺看来，从源于知觉的观念可以导出先天真理。尽管这种观念的根源是经验的，但由之析出（ana-lyze）的判断则是先天的。用布伦塔诺的术语来说，它是一种分析出来的对经验有效的先天真理。本章将首先介绍布伦塔诺对先天判断以及“纯粹以概念为依据”的判断问题的论述。后者构成了胡塞尔问题的背景。

第一节 布伦塔诺的先天科学理论

除了诉诸归纳方法的经验科学，布伦塔诺还承认先天科学的存在。它们包括算术、几何、运动学和关于可知觉的感性性质的部分理论，最后还有逻辑。[1]布伦塔诺多次使用“纯粹从概念上加以澄清”的表述来刻划这些学科的性质。胡塞尔也接受了这个说法。[2]

布伦塔诺在关于孔德的文章中曾以两个例子来说明**先天**科学与**后天**科学的区别。[3]“2＋2＝4”是个真命题，我们从中看到：(1)这个命题的真值**独立于经验**。我们不需要一长串归纳推理，因为该真理显然是从观念自身先天得出的。对此没有必要感到惊奇。我们洞悉“其中”的含义，并知道它是怎样的以及何以如

此。(2)这个真值具有绝对普遍的有效性。尽管它不是以经验为基础，但却对经验有效。

与之对立的是关于事实的经验确定性，如引力法则。(1)这些真理依赖于经验。我们只能断定现成的事实而不知道它何以如此。对于"因果性究竟是怎样的"我们一无所知。[4]因此这里不能谈论理性真理。(2)用以说明现象的一般法则无非是一个"一般事实"。这个法则的确比它所说明的事实更为普遍，但它不具有绝对普遍有效性。

我们也可以用"理性的真理"和"事实的真理"这个传统的区别来说明上述两种真理。布伦塔诺说这些理性真理"纯粹根源于概念"，这确实使我们有理由推断它们同样适合于心灵。心灵在这些真理中意识到了它的合法性，因此这里不会出现人们在遭遇事实世界时偶尔会产生的惊奇。L．吉尔森在这个背景下谈到了心灵固有的理解力。[5]

布伦塔诺的看法是，必然判断来自概念因而是**先天的**，而这些概念本身则具有一种**经验上的**根源。一切概念均源于直观。因此，只有判断而非观念本身才是先天的。[6]在布伦塔诺看来，"数观念的经验根源是不容置疑的，它简直就是一种不会给研究带来任何困难的根源……"。[7]我们由此看到布伦塔诺试图把理性主义和经验主义调和起来。这也是胡塞尔后来的本质直观学说的特征。布伦塔诺分享了理性主义关于先天科学的信念。同时，他又接受了经验主义关于一切知识都需在经验基础上加以辩护的原则。胡塞尔后来正是在这个意义上提出了唯有直观才具有最终权威性的现象学原则。[8]这种"直观主义"在他的导师布伦塔诺那里就已经存在了。他们的区别在于，布伦塔诺把感性经验当作经验的唯一形式。我们将会看到，这给他的关于先天科学的根

据的理论带来了明显的困难。当然，将这些判断系于经验之上也具有某种便利，它可以回答如下问题：那种不依赖于经验的真理何以能够对经验有效。由于这些真理是从概念中分析出来的，[9] 胡塞尔称它们为分析的先天判断。不过，这不意味着这些判断没有认知意义。在布伦塔诺的理论中这是不难理解的，因为这些判断是以那些源出于实在自身的观念为基础的。我们必须承认已知的实在并非仅仅是事实的和偶然的，它还是能够从理智上去理解的。它具有我们能够从经验上逐渐熟悉起来的必然结构。颜色与广延的必然关联就是这种必然结构法则的一个例证。而某些颜色外观的相似则是纯粹偶然的。[10]

这种先天判断的经验根据理论也提出了一些严重问题。这些问题影响到了胡塞尔的早期思想。它迫使胡塞尔彻底修正了经验的抽象理论转而建立了本质直观的学说。这里的问题在于：我们如何能够在某一个别知觉的基础上构成一个对于种的全部样本都有效的观念，并由此进一步构成某种先天的、绝对的、普遍有效的判断？我们究竟是怎么知道 2 加 2 **总是**等于 4，**所有**三角形的内角和都等于 180 度，**任何**声音都具有某种泛音以及**任何**心理现象都具有一个内在对象，等等？[11]

如果我们把后天观念与非归纳性观念作一比较，就能清晰地看到问题的症结之所在。布伦塔诺可能会说无论在哪种情况下都存在着经验根源的问题，但事实证明他所说的是不同的东西。先天和后天观念具有截然不同的观念构成方式。在构成一个归纳性观念时，我们通过对一系列知觉的比较而确定某种一般事实。这样构成的观念对于被知觉事例的有效性便是有限的。当然，我们可以在这个观念的基础上推导出一个“纯粹来源于

(归纳)观念"的法则,但是这样一种判断不可能超越前提所包含的东西。如果它应该超越的话(例如在假设的构成中),那么该判断就必须曾经或再次受到经验的检验。[12]

作为先天判断基础的观念的确依赖于经验,但这不是经验论意义上的经验。在这样一种观念中,我们通过某种个别知觉一下子洞察到实际现象的普遍根据。在这个背景下,我们赖以构成一个判断的基础并非那种归纳观念,而是纯粹观念,用胡塞尔后来的话说,判断"纯粹来源于**纯粹**观念"。[13]布伦塔诺本人指出:"以这种单一的明确观察为基础,我们获得了与法则的普遍有效性有关的绝对确定性。作为绝对者,这种确定性的程度无论如何不会有任何增加。而在归纳观念中,我们得不到绝对的确定性,不过我们坚信应该接受而不是拒斥某种法则。在多数情况下,这种信念将随着相同观察的重复而得到巩固。"[14]

我的批判性问题是:在某种个别知觉的基础上,我们如何才能说明"纯粹"观念的经验来源?同一个知觉如何能够同时成为**先天**科学和**后天**科学的来源?面对这个问题,布伦塔诺并没有象后来的胡塞尔那样在柏拉图式的理论中寻求庇护。他关于全部三角形的判断并非基于对三角形理念(the triangle)的审视。如同亚里士多德针对柏拉图所说的那样,普遍物是不存在的。布伦塔诺接受了亚里士多德的存在理论,即唯有个别的和现实存在的物才存在。[15]

针对布伦塔诺的立场,人们可以象胡塞尔后来那样认为:关于共相的判断必然也蕴涵着共相的存在。[16]这种观点看来也是从布伦塔诺本人的判断理论中衍生出来的。在布伦塔诺看来,判断总是一种对出现于表象中的某物的"断定"(Setzung)、"信念"或其反面。判断断定出现于表象中的某物存在或者不存在。它

是一种接受或拒斥。因此，任何判断都是一种存在判断或者能够被还原为这样一种判断。一个直言判断(如"某人生病了")可以被翻译成一个存在判断(即"病人是存在的")。如果是这样，那么人们就可以说，某一判断的主词"颜色"蕴涵着广延当且仅当它以一个存在判断——作为某种共相的颜色是存在的——为前提。然而布伦塔诺拒斥这个结论。他认为普遍必然的判断的确等于一个存在判断，但这是一个**否定性的**存在判断。就其对个体存在的蕴涵而言，必然判断的确是一种假言判断。它只是说，如果颜色存在，它们就具有广延的性质。这个判断可以被改写为一个否定的存在判断，即"没有广延的颜色是不存在的"。它是一个特殊的否定判断，即使采取的是一种肯定的形式。[17]无论人们对布伦塔诺的判断理论持有怎样的看法，他的如下断言似乎是正确的：从一个先天判断中只能引申出一个否定的存在判断。一个先天判断不包含任何该判断所涉及的实际事情。布伦塔诺在这里的假定是：**现实的和个体的实存是存在的唯一方式**。胡塞尔后来批判了布伦塔诺的这个亚里士多德的基本信念。在胡塞尔看来，另一种形式的存在和存在判断也是可能的。这个问题不拟在此展开，[18]我此刻关心的是布伦塔诺的理论能否自圆其说。

我仍然没有找到关于如下问题的答案，即在对个别事实的知觉基础上，一个必然判断如何可能不经任何归纳而"一下子"产生。这种理论能否与亚里士多德的本体论相容？布伦塔诺在此是否没有求助于那些超越了感性知觉的知识来源？人们当然可以说一个必然判断等于一个否定的存在判断，但是一个关于任何可能存在的颜色的否定判断难道没有假定某种关于该颜色的肯定知识吗？并且，如果任何观念都有其经验根源，那么这里就必定存在着一个该观念所由产生的实在。布伦塔诺坚决拒斥

柏拉图式的解决办法，因为这将迫使他接受他所说的虚构实体。在《从经验的观点看心理学》的引人注目的开场白中，他的确谈到了一种“理念的直观(ideal intuition)”，并认为这与他的经验论起点并不矛盾。但是这个观念从未得到澄清。我们在该著作中没有看到进一步的线索。[19]

因此在先天判断的理论中显然存在着一个裂痕。布伦塔诺虽然接受了亚里士多德的本体论，但却没有接受他的抽象理论。[20]他并没有以令人满意的方式回答这样一个问题，即作为先天判断之根据的观念如何能够以知觉(这是有效性的唯一来源)为基础。[21]布伦塔诺试图拯救理性主义的理性真理和经验主义的经验原则。但他所牺牲的似乎正是理性真理。无论如何胡塞尔是这样看的。

第二节 胡塞尔的先天科学理论

胡塞尔也象布伦塔诺那样区别了**事实**真理和**必然**真理。他在对抽象和具体内容的分析中提供了例证。一个具体内容可以独立于一切与它有关的内容而表现为“如此这般的”。而一个抽象内容则与其它内容存在着必然的联系(如密度与质量的联系)，即一个内容不可能离开它者而单独出现。这不仅是事实的不可能性，而且是必然的不可能性。[1]

我们可以进一步通过某个大数或无限数的观念来说明事实的与逻辑的不可能性之间的区别。人们不可能知觉到一个如此这般的大数就是一种事实的不可能性。其缘由仅在于我们理智的有限性。我们至多仅能形成包含十到十二个基数的表象。然而我们却能想象一个能够构成大数表象(即使是一个非常大的

数)的完满存在者。通过将我们的心灵观念化,我们构成了关于这种完满存在者的观念。[2]这样一个完满存在者对算术一无所知,因为算术以及符号表象的构成只是为了克服理智的不完满性。“我们只能把某种关于一切数的本真表象归之于一种无限的心灵,因为唯有这种心灵才有能力把真正无限的要素统摄在一个显而易见的表象之中。”由此,胡塞尔便用“ho anthropos arithmetizei ”(算术是人的活动)取代了高斯的“ho theos arithmetizei”(算术是上帝的活动)的说法。[3]

然而这不适合于一个无限数的观念。一个关于无限数目的实际集合的思想在逻辑上是不可能的,因而是荒谬的。[4]我们在这里遇到的不是一种事实的不可能性而是逻辑的不可能性。因此,当我们说即使上帝也不能做到这一点时,我们与胡塞尔的思想是完全一致的。后期胡塞尔一再指出上帝也要受到关于本质的法则的制约。布伦塔诺也持有相同的看法:“即使是上帝也不能向我们证明红色是圆的或 2+1=4。”[5]

我们在胡塞尔早期还发现先天科学被划分为**形式的**和**实质的**(分析的和综合的)科学。他区别了两种“直接明证性”。

(1)首先存在着一种纯粹分析的明证性。这是指从属于演绎的形式理论即逻辑的明证性。各种纯粹演绎的法则构成了这种明证性。“更准确的说,这是用以区别任何判断的纯粹规定的领域,由于该领域中的判断是‘纯粹的’,我们就不必考虑所判断事项的内容。”这样我们就可以用一般记号(即变项)取代一个判断中的词项,然后根据思想的纯粹法则得出结论,并在最后再次填入特定的意义。这样,我们从某些特定前提的纯粹形式关联中得出了结论。[6]此外,胡塞尔还认为关于纯粹形式规定性理论的

运用不仅限于判断。当类推关系出现于其它领域中时，形式法则依然适用于集合或闭联集等对象。[7]《算术哲学》问世前一年，胡塞尔已经意识到正数是这些对象形式的一种。因此算术无非是通过一种运算形式系统地展开这样一种形式的内涵。纯粹逻辑和算术在本质上是一个东西。它们是有关形式的许多可能理论的两个特例。[8]

(2)此外，这里还存在着依赖于判断内容的特殊性质的明证性。例如，颜色的存在依赖于某种具有颜色的东西，没有质量便不可能谈论密度的存在。

布伦塔诺认为，明证真理是那些"纯粹以概念为根据的"真理。我们之所以不能想象其反面并非是根据任何或某些有关我们主观思维的事实。它是有客观根据的。它依据的是颜色的观念或数的观念或三角形的观念。这些观念也必定在知觉中有其基础。这里布伦塔诺所遇到的困难再次出现了。一般观念只能具有一种"经验的"根源，即源于某种个别事实。在胡塞尔看来，命题"2＋3＝5"是"直接显明的"。[9]直观的根据实际上只能见诸某种个别的观察事例。这个命题之所以为真最终是基于如下的事实，即我们能够知觉到三个量：我们把其中一个量视为另两个单位的和，可以记作(……)(……)和(……)。[10]然而我们何以知道这种情况也适合于与2，3和5的观念同类的任何一个量。[11]这种普遍有效性能否与某种经验根源相容呢？

这个问题在那个以不可直观的理想图形为对象的几何学中表现得更为明显。几何观念是"观念化过程(idealizing processes)因而也就是观念构造过程的对象，它们是不可知觉的"。人们画出的图形与几何图形有几分相似，但仅仅是相似而

已。[12]"记号仅仅是理解被实际指向的观念的支柱。同样，对图形的感性操作也只是理解被实际指向的观念操作或观念对象操作的感性支柱。"[13]胡塞尔通过几何学的例子说明我们无法在感性知觉中发现抽象的基础。这里比其它地方更明显地表现出一般观念与那种可以感性知觉到的观念的差异。[14]正是这种观念的普遍性与直观中的个别性的区别导致了胡塞尔后来对抽象理论的根本修正并得出本质直观理论。我在这一节中试图复原那种必然导致胡塞尔最终接受本质直观理论的思想历程。

我们已经知道胡塞尔把观念称为"区别特性的组合"。相同的表述包括："某一观念的内容"，"区别特性的集合"和"有效区别特性的整体"。[15]那么，这种性质的总和究竟是在某种非本真的表象中被意指的还是在知觉中被直观到的，这里就显现出了区别。只是在前者，即在与"意义"的关联中，才存在着对共相的实际指向。而在知觉中，我们没有发现共相。我们只是在那种包含着一些物的一致性的东西中才遇到共相的问题。用胡塞尔后期的概念来说，共相在知觉中是"分散的"。它是作为"分散的多"而被我们发现的。[16]尽管观念是一，观念的外延却是多。而在普遍观念中，它的外延甚至是无限的多。[17]换句话说，共相正象一种实在物一样，是以一种个别形式出现在知觉中的，但它不是以这种方式出现在观念之中。所有那些共有某一特殊性质的对象都被归入一个观念。因此观念的内容不是个别的而是普遍的。[18]

这种对立也间接地出现在与施洛德的争论当中，他"把名称的意义与被该名命名的对象的表象"等同起来。胡塞尔

写道,果真如此,那么一个显而易见的后果是,所有普通名词都将是模棱两可的。[19]"正是由此出发,胡塞尔区别了"对象"和"意义",这里同样存在着某种不一致性。意义指向共相。而在所指对象这方面,我们发现的仅仅是那些在某些方面彼此相似的作为多的具体物。这便是它们之间的区别,如果把普通名词混同于具体物,它就会变得含糊不清。

以红色的观念为例,我们可以说一般的意义"红"与许多红色的物体是有区别的。如果我们象施洛德那样将前者等同于后者,"红"就成为歧义观念。它意味着这个红色物体与那个红色物体不同的某种东西。它的意义将随着物与物的不同而发生变化。胡塞尔还谈到我们在使用普通名词时所出现的"错误",即在使用"人"这个名称时,我们既是指汉斯也可以指昆茨。[20]因此,这里不存在与一般意义对应的一般对象(如同胡塞尔后来在《逻辑研究》中所认为的那样),与之对应的只是许多个别对象。因此我们可以问,对某个一般观念的真正直观性说明是否可能。作为一般意义的"红"与这个或这些红色物体之间的关系是包含歧义的,而一个专名与它所命名的对象之间的关系则是意义明确的。名称"汉斯"在汉斯的具体形象中发现了它的直观性基础和它的"充实"。

观念被称为"区别特性的集合"。在这个关于某一区别特性的观念中存在着某种将某个问题掩盖起来的模糊性内容。在非直观性的意谓活动中和在直观性或抽象性的活动中,区别特性是不同的。因为在抽象中,它是某个具体物的一个部分,即"内容成分"(Teilinhalt)。如果这种性质是非独立性的因而是一个被

抽象物(例如颜色),那么这里就存在着一个与其它内容一道构成一个不可分割整体的内容成分。由于抽象与具体性质共同构成一个整体,胡塞尔便提到"具体物所固有的"抽象物。[21]这从前面提到的颜色的例子中显而易见,在此胡塞尔继布伦塔诺之后提到了一种特殊关系,他称之为逻辑关系。例如在颜色与红色之间就存在着这种逻辑关系。颜色由此便成为我们在红色和绿色中所发现的逻辑成分。[22]红和绿也因此作为外延而构成了一个不可分割的整体。布伦塔诺称之为"形而上学的"联系。[23]这样,我们在所有这些情形下所涉及的是一个以诸性质作为其内容成分的具体整体。

然而观念的区别特性不是一种内容成分。例如,连续统的观念就不是"包含在那种作为某个特定的可观察内容成分而给定的每个具体连续统一体的表象之中"。[24]尽管普遍内容并不包含在某种作为内容成分的具体物中,但它无论如何"来源于"这种具体内容。[25]但这是否可能呢?这里难道不是存在着一种旨在剔除个别性的以隐蔽的方式进行的特殊抽象过程或普遍化过程吗?这不正是一种既无视区别又置个别性于不顾的活动吗?这样一种抽象是可能的吗?

胡塞尔在其早期著作中没有提到这样一种可能性,不过他确实对一般意义和具体现象作了区分。这明显表现在他的一段论述中,他说,我们必须小心翼翼地将对某一现象的描述与对其意义的说明区别开来。"现象是意义的基础,但它不是意义本身。"[26]就此他提供了如下例证。一些哲学家(如康德)认为顺序是复数观念的基础。在一些基数单位的集合中,时间起着重要的作用,因为活动发生在时间之中。因此,时间也包含在集合观念的抽象基础之中。当我们描述这一现象时,我们必须提到时间。

当某人联结 A、B、C 和 D 时，他可以从 A 开始到 D 结束，反之亦然。他从何者开始并以何者结束对现象来说是有区别的。然而"逻辑的意义可以消除所有这些区别"。尽管从某种心理学的观点看来，"A+B"或"B+A"可能具有这样或那样的必然差异，但从逻辑的角度看它们是没有区别的。[27]因此，时间与某个观念的内容无关，尽管它确实涉及到了这种内容的基础。这种说明也适合于空间。[28]空间当然是集合关系的心理学条件，但它不是观念内容的一个部分。因此我们可以置之不顾。时间和空间在这里是个体化原则，正是在逻辑的意义上，我们才剔除了"这里"和"现在"。[29]这样，我们再次面对这样的问题，即这是如何可能的？人的注意力能否做到这一点？当我们特别关注具体物的某一性质时，该物的个别性能否因此而被消除？我们能否专注于一般的共相？显然，这是不可能的。如果作为一般观念的观念不能依据直观而得到检验，那么先天科学将会面临某些后果。这些科学是"纯粹以观念为基础的"。然而，当这些缺乏直观基础的观念自身无法为自己确立充分的根据时，一门旨在说明这些观念的科学如何能够存在呢？直观是观念有效性的最终来源："不依赖于具体直观的观念是不可想象的。"那么，一个个别现象如何可能作为一个抽象意义的基础呢？

我们可以对上述分析作如下概括。

在其早期工作中，胡塞尔象布伦塔诺那样对事实的真理和必然的真理作了区别。后者是在一种直接明证性中得到辨认的。胡塞尔在涉及这些真理的根据时显然走进了死胡同。它们植根于对观念的分析。这些观念具有一种经验的根源：它们来自某种对物理和心理现象的抽象性知觉。但是我们不清楚某一个别现

象如何能够证明一种普遍的先天观念的正当性。与唯名论相反，胡塞尔的确意识到那种一般的观念表象，但这不是一般直觉。一般意向只能在许多个别物所共同具有的东西中得到实现。这种同一的要素是作为某种内容成分出现在每个个别物中。但是关于某个一般物的直接明证性能否以对于个别内容成分的知觉为基础吗?意义的抽象物能否从个别的、非独立的内容成分的抽象物中发现其根源呢?[30]

在第二篇中，我将指出胡塞尔的本质直观学说正是由这样一些问题产生的。要克服这些困难就必须在现实存在之外接受一种理念存在物(an ideal being)并确立直观这种理想存在的可能性。这对胡塞尔来说是一个重要的步骤，因为这意味着他必须从感性知识论的罗网中解放出来。这种知识论只承认外部的感性知觉和内知觉，它只包含着两种可能性:即一个观念或者源于外知觉或者来自内知觉。这种模式已经使胡塞尔在数的分析中陷入了困境。不过这里似乎出现了一种沿着内知觉的方向走出困境的可能。胡塞尔在其关于一般观念的论述中利用了一种或许是得自密尔的抽象理论，它认为人们能够通过注意力的集中和比较来把握共相。[31]而在《逻辑研究》中，胡塞尔好象意识到了这种看法的不可靠性。出于两方面的压力，胡塞尔感到必须要放弃这种旧的模式。正是这个理论的内在压力导致了这样一种意识，即我们还可以直观到那些感性知觉所不可企及的内容。一旦完成了这个转变，通往本质直观学说以及先天判断之全新根据的道路便豁然敞开了。

将这些结论用于算术哲学，我们可以说《算术哲学》中存在着两个悬而未决的问题，对此，胡塞尔在《逻辑研究》中提供了密切相关的解决方案。其一，这里存在着一些因缺乏客观的和形式

的关系所产生的困难，范畴知觉学说提供了相应的解决办法。其二，这里存在着一个在第一章中尚未提到的问题，即先天算术判断的根据问题。这些问题导向了本质直观理论。

《逻辑研究》是分两个阶段解决这两方面问题的：首先，胡塞尔把数的分析置于对某个集合的范畴知觉基础上，其后又将这种分析置于那种基于范畴知觉的本质直观（范畴抽象）之上。[32]尽管范畴知觉观念与本质直观观念并不具有同样的背景并各有其问题来源，但是范畴知觉仍可以作为本质直观观念的催生剂。对胡塞尔来说，这两种直观就其否定意义而言是一致的，即它们都打破了“感觉论”偏见的束缚。由此出发，我们的确能够依据胡塞尔本人的前提来理解他的思想发展，这就是本书第二篇所要讨论的内容。[33]

第三节 逻辑和心理学

在这一节中，我将针对广义逻辑（包括形式化的数学）的问题来再次探讨先天判断的问题，[1]因为正是这个问题迫使胡塞尔改变了他的立场。所以这一节的主题是复原胡塞尔1900年以前的逻辑观念。这个工作一旦完成，我就可以指出它与胡塞尔后来遇到的问题的某种联系。

在《关于数的概念》序言中，胡塞尔把逻辑界定为关于正确判断技术的理论。在1894年的文章中，它被概括为科学的理论。[2]从某种意义上说，这两个定义是互补的。前者来源于布伦塔诺。[3]在《逻辑研究》第一卷中，胡塞尔认为这个定义过于狭窄，因为它没有充分表明逻辑研究的是科学的判断。任何内在知觉的活动都是一种判断活动因而也是一种认知活动，但未必是

科学的活动。在科学知识中，逻辑所分析的判断构成了一个有序的融贯总体。胡塞尔还十分欣赏施莱尔马赫的定义，即逻辑是关于科学知识的技术的理论。[4]因此，我们可以把上述两个定义归纳如下：逻辑是关于正确的科学判断技术的理论。这个定义与胡塞尔为逻辑规定的任务是一致的。

对于作为科学理论的逻辑观念可以进行狭义或广义的解释。在胡塞尔看来，那种把逻辑限制在严格意义上的思维和判断的解释过于狭窄。这种意义上的逻辑只能为诸如三段论的形式理论那样严格的逻辑推理和演绎提供指导。实际上，逻辑必须包括我们在演绎科学中所从事的全部逻辑活动。“演绎科学不仅限于得出结论，它们还包括推论、构造结构和演算。”[5]

逻辑的一部分任务正是要研究和说明这种机械的演算和推论。这是由“关于逻辑演算的逻辑”来完成的。[6]我们已经看到胡塞尔否认逻辑演算本身是逻辑的一部分，或者说它至多只是逻辑的一个十分次要的部分。[7]推论和构造结构是以逻辑为基础的，它们是逻辑的替代品。那些使我们**能够**如此思维的规则必须以那些使我们**必须**如此思维的规则为前提。符号方法的逻辑最终是以狭义的逻辑——即关于正确思维的理论——为基础的。

现在我要讨论的是把逻辑当作一种技术理论的观念。这种限定逻辑的方式与人们所说的逻辑上的心理主义问题密切相关，胡塞尔后来称它为“逻辑心理主义”以区别于其它形式的心理主义。[8]这个定义源于布伦塔诺，他曾论述过某种技术理论观

念的含义。这个论述与胡塞尔在《逻辑研究》第一卷中所阐明的观念是一致的。因此，胡塞尔极有可能是依赖于布伦塔诺进行这些探讨的，但他对布伦塔诺只字未提。布伦塔诺在1884—1885年所作的关于逻辑的讲座构成了后来发表的《关于正确判断的理论》(*Die Lehre vom richtigen Urteil*)的主要框架，他在这里已经对基数理论和理论科学作出了区别。在这些年里，胡塞尔出席了布伦塔诺的逻辑讲座。[9]在布伦塔诺看来，全部科学构成了一个真理的联系总体。在科学中可以有各种不同的统一性原则。一门特定科学的统一性原则可以是一种内在的亲和性，即全部真理都处于一种相同的研究领域，例如算术和几何学。这种统一性原则也可以是一个目的。全部真理将因为服务于相同的目的而成为一个整体，例如医学和建筑学。这就是人们所说的实用科学。[10]

逻辑就是这样一种实用科学。它的目的是正确的判断并规定了达到这个目的的法则。判断在这里是一种心理活动。一个判断就是对"仅仅出现于"表象中的某物进行断定的活动。因此它是一种信念(Glaube)活动。胡塞尔的这个看法也来源于布伦塔诺。[11]这样，逻辑显然与心理学休戚相关。布伦塔诺认为，逻辑学家必须转向心理学才能弄清什么是判断。[12]胡塞尔曾经参加过布伦塔诺开设的基本逻辑讲座。布伦塔诺在这个题目下提出了"关于理智的描述心理学的基本要素"。[13]胡塞尔也认为对心理现象的描述研究具有重要的意义并且撰写了《基本逻辑的心理学研究》。逻辑与心理学的区别在于它研究的是**正确的**判断。这种看法的确预设了一种能够对判断进行判断的规范。胡塞尔称之为"canon"(准则)。[14]那么，我们是从何处获得这个规范的呢？布伦塔诺的回答是，它来源于心理学，因为逻辑规范产生于

某种对心理观念的分析。这种把逻辑规范置于心理学之上的尝试被称为“心理主义”。胡塞尔后来在其《纯粹逻辑导论》中就是以对这种心理主义的批判而著称。他认为，逻辑法则并非植根于心理学而是产生于作为一门观念科学的纯粹逻辑学。

但是，我们还不能简单地断定胡塞尔对心理主义的批判是直接指向他的导师布伦塔诺以及他本人的早期观点的。[15]重要的是要区分心理主义的不同形式。[16]胡塞尔在《逻辑研究》中所说的心理主义是指那种把逻辑置于**发生**心理学基础之上的尝试。因此他对心理主义的批判指向的是西格瓦特和J.S.密尔这样的思想家，他们认为逻辑法则与人类心灵的现实本质有关。因此，在密尔看来，矛盾律无非是把对立的“信念”活动不能共存这样一种经验事实加以普遍化。[17]这样，他从一个经验事实推出了一个普遍的和必然有效的法则。胡塞尔彻底揭示了这种观点的荒谬性。[18]

此外，布伦塔诺和他的狂热的辩护士克劳斯试图表明，如果对照布伦塔诺本人的观点，对这种心理主义的拒斥就没什么新鲜之处。在这一点上，布伦塔诺和胡塞尔之间存在着相当大的误解。布伦塔诺以为胡塞尔的批评有一部分是针对他的，所以积极地为自己进行辩护。[19]他的辩护不无道理，因为他从未主张过西格瓦特和密尔意义上的心理主义。他在关于伦理知识根源的讲座中已经批判了西格瓦特。他认为，一个判断的真值不是由某种心理学法则所决定的，因此不能把明证性描述为一种“对强迫性冲动的感受”。我完全可能被迫接受一个特定判断的真值，但这并不能保证该判断的真值。对于布伦塔诺这些并不信奉决定论的思想家来说，他们肯定认为任何判断在某种意义上都是必然的，但它们无需认为任何判断都是真的。[20]

在 1903 年的《关于知识的检验》中，布伦塔诺称那种把矛盾律置于归纳基础上的尝试是一种“令人震惊的错误”。[21]他在 1905 年给胡塞尔的信中写道，心理主义已经沦落到普罗泰戈拉所说的人是万物的尺度的地步。它把逻辑规范归结为人类心灵的偶然构造。他说：“我象你一样对此感到深深的厌恶。”[22]在 1911 年版的《从经验的观点看心理学》的一个注中，布伦塔诺写道，他总是把自然规律意义上的法则与规范意义上的法则明确区分开来。“的确，无论在我之前还是在我之后（甚至包括胡塞尔），没有人能够象我这样对这个问题给予这样清晰的表述和这样充分的重视。”[23]在 1889 年关于伦理知识根源的讲座中，布伦塔诺着重强调了某一命令的经验约束力（例如通过习俗）与某一逻辑法则的“自然”约束力之间的区别。他指出，康德等思想家正确地作出了这种区别，遗憾的是许多人——包括许多象我一样经验论者——“未能准确地理解”这一点。他特别指出 S．密尔就是那些犯有这类过错的经验论者中的一分子。[24]应该说，布伦塔诺的这个看法并不是此时才形成的。他一向是一个反相对主义者。施通普夫指出，布伦塔诺早在 1869 年就已经意识到，凡对于我们的理解是明证性的，对于所有可能的理解来说也必定是明证性的。“因此，他与那种试图从心理必然性导出逻辑必然性的心理主义相去十万八千里。”[25]

当我们说布伦塔诺是从心理学中提取出规范时，这里指的是**描述的、先天的**心理学！矛盾律是那种“纯粹以观念为基础”的先天法则的一个例证。所以，尽管它的提出是具有某种经验事实依据的，但它本身是一条先天法则。该判断所由产生的那些观念包括：判断、明证性以及判断性质的差异（肯定和否定）。在这些观念基础上构成的这一判断可以读作：如果两个判断相互矛盾，

它们不可能同真。这些观念的经验根源存在于对某种明证判断的内在的和个别的经验之中。在这个基础上，我可以作出如下这种**否定的必然判断**：任何与某种明证判断相矛盾的判断都是非真的。[26]布伦塔诺由此相信，他可以以这种方式保持真理的客观性而不必在被他视为虚构的某种关于"真理本身"的理想中寻求庇护。借用胡塞尔在《逻辑研究》中的术语来说，先天真理产生于"心理学观念"而非"逻辑观念"(也就是说，它产生于活动而非活动的本质)。[27]

断言布伦塔诺和早期胡塞尔的立场是心理主义的并不是指这两位思想家把逻辑法则还原为经验的心理学法则。布伦塔诺完全可以同意胡塞尔在《逻辑研究》中对这种立场的荒谬性所作的分析。然而，当我从《逻辑研究》的立场上来讨论心理主义时，这个批判必定要触及到逻辑法则的**根据**问题。对观念根源的探讨使这些法则立于某种先天的描述心理学的基础之上，这是无可非议的。在这方面，布伦塔诺是无可指责的。然而，胡塞尔在他对这些观念之基础的反省中终于意识到，必须对个别事实和它的本质(essence)加以区别。观念的真正来源存在于对本质的审视之中。就逻辑法则的根据而言，这意味着我们必须区分心理活动及其本质(eidos)，也就是说，必须区分心理学观念和逻辑观念。[28] 因此，胡塞尔在《逻辑研究》中认为，逻辑法则只能以一门描述的**本质**心理学为基础。

第五章 布伦塔诺和胡塞尔

在这一章中，我将以布伦塔诺的思想发展为背景来审视胡塞尔的早期哲学。正当胡塞尔成为布伦塔诺的入室弟子的时候，布伦塔诺的思想发生了新的转变，这为胡塞尔自己的发展提供了一个起点。在第六章，我准备对胡塞尔的第一个发展时期作一个简要的概括并对那些研究早期胡塞尔的文献作出评说。

第一节 胡塞尔的学生时代——结识布伦塔诺

胡塞尔只是在其学习生涯将告结束时才与布伦塔诺熟识起来。他在1876年去莱比锡读大学，在那里学了三个学期。除研习物理学、天文学和数学外，他还出席了冯特的哲学讲座，不过所获甚微。1878年4月，他转学到柏林就学于克罗内克尔和魏厄施特拉斯门下。在后者的影响下，他放弃了天文学而完全投身于数学。[1]而同是教授数学哲学的克罗内克尔最先唤起了他对哲学的兴趣。柏林的这两位老师都认为整数是数学的基本观念，我们在《算术哲学》中也看到了相同的观点。胡塞尔心理学评论的起点就是要澄清整数观念，这与他这两位老师有直接的关系。此外，胡塞尔对哲学的兴趣还应部分地归功于F.鲍尔森的影响，尤其是他的伦理学课程。[2]

1881年3月，胡塞尔离开柏林到维也纳在柯尼希斯贝格尔指导下撰写论文。1883年1月23日他获得博士学位。他的论文题目是"关于变量演算"。随后他回到柏林，在1882—1883年的学期中充当魏厄施特拉斯的助教。此后他再次赴维也纳学习哲学并在那里第一次见到布伦塔诺。[3]胡塞尔告诉我们，他之所以学习布伦塔诺的课程完全是出于好奇，因为他想见识一下这个引起巨大反响的人。胡塞尔一下子为布伦塔诺所倾倒。他在《回忆布伦塔诺》中对此作了生动的记述。正是在布伦塔诺的影响下，胡塞尔最终决定以哲学作为其终身职业。"我的哲学兴趣日益浓厚，我不知道自己应当继续研究数学还是彻底投身于哲学，正当这个时候，布伦塔诺的课程替我作出了选择。"[4]使胡塞尔深受触动的不仅是布伦塔诺的人格魅力，而且是他的方法，即他那种提出问题并清晰地加以解决的敏锐方式。他正是从这个榜样中汲取了勇气从而把哲学当作他的终身事业，因为他发现哲学也是一种严肃的劳动，值得以严格科学的精神去对待。他非常欣赏这种精辟的论证，"对含糊不清的东西进行分析，对全部哲学观念追根寻源一直到它们在直观中的最终来源"。他特别提到与几位同学在布伦塔诺家进行的一次次长谈。布伦塔诺甚至在暑假时邀胡塞尔到沃夫岗湖去旅游，他们一道散步划船。因此他们的关系已经超越了学术上的界限而成为一种私交。[5]

尽管他们私交甚笃，但布伦塔诺和胡塞尔的通信却寥寥可数。胡塞尔本人对此作出的解释对于了解他们关系的进一步发展是十分重要的。尽管胡塞尔对他的导师十分尊重，但他却无缘成为布伦塔诺学派中人。布伦塔诺对于任何背离其思想的事情极为敏感。胡塞尔告诉我们，布伦塔诺渐渐对他粗暴起来，这使他极为痛苦。此外，胡塞尔不敢向这位"逻辑大师"披露他的那些

尚未成形的新想法，因为后者常以其“高明的辩术”赢得辩论，而不是通过展示其明晰的思想而令这位以前的学生折服。因此，俩人在学术上的分歧日益拉大，尽管他们的私交依然密切。胡塞尔在《算术哲学》的献词中对布伦塔诺表示了“由衷的感谢”。[5]

胡塞尔在布伦塔诺那里只学习了两年，包括两个完整的学期(即 1884—1885 年和 1885—1886 年的冬季学期)。1886 年他前往哈勒在施通普夫的指导下撰写教职资格论文(这将使他获得大学讲师资格)。1887 年成为讲师后，他在暑假再次访问了布伦塔诺。此后，俩人睽隔数载，直到 1908 年才在弗罗伦萨再次相聚。[7]这次会面时，两个人仍然谈论了不少有关哲学的问题。胡塞尔试图使布伦塔诺对他的现象学方法和他对心理主义的批判多少有一些了解，但二人没有达成共识。

胡塞尔本人承认，布伦塔诺的方法中有两点使他印象极深，即他在直观中探讨全部观念的基础以及他在思考和论证问题时表现出的敏锐雄辩的方式。不过，我们知道他对这两点并没有给予同等的重视。尽管布伦塔诺的论证技巧给他留下了更深的印象，但真正在他思想中扎下根的还是布伦塔诺的直观分析方法。胡塞尔在这种直观分析的原则上对布伦塔诺提出了审慎的批评：“无论他的分析如何透辟和精彩，他从直观向理论的过渡都显得过于仓促。”我们已经知道，布伦塔诺惯于利用其论证技巧来压制其反对者，即使他们可能占有某种原原本本的直观。[8]胡塞尔在《逻辑研究》指出，布伦塔诺的“伴随意识”(Bewusstsein neben bei)理论就是这样一种“人为”理论的证据。在其关于必然判断的理论中，布伦塔诺还轻巧地略过了一个重要问题，即对共相的知觉问题。同样的问题也出现在他对时间的分析之中。[9]

胡塞尔后来发现了布伦塔诺的一个最重要的失误，即他的

"自然主义"观点。[10]布伦塔诺认为精确的自然科学是严格科学的理想。因此，他与德国唯心主义格格不入；对他来说，这不是一门科学而是神秘主义。胡塞尔最初也接受了这个看法。他说，只是在很久以后，他才发现尽管唯心主义不是科学，但其动机却是应当得到高度重视的。他认为，在康德和后康德的德国唯心主义者的思想中包含着一些正确的推测和直观。他们所缺少的是科学方法。在胡塞尔看来，正是由于布伦塔诺关于严格科学的特殊观念，使他不能看到这些思想家的伟大之处，而只是把他们的哲学视为纯粹的堕落。[11]当胡塞尔在1919年写下这段评论时，他认为先验现象学方法是唯一严格的科学方法。正是这个方法可以把德国唯心主义的探索提高到严格理论的高度之上。[12]然而这种关于严格科学的新观念与布伦塔诺的思想特别是他的"直观主义"具有某种直接的关系。[13]

第二节 布伦塔诺的思想发展

I. 实证主义时期

尽管布伦塔诺和胡塞尔的哲学道路各不相同，但他们的生活却有着重要的相似之处，即他们一开始都意识到了哲学的危机。这种危机构成了他们的改造要求以及使命意识的背景。1930年胡塞尔对某种人的绝望情绪作了如下描述，他"不幸爱上了哲学，并且作为一个面对哲学的混乱局面的学生和新手，他不得不作出抉择，但他马上发现他实际上别无选择。因为所有这些哲学都不是在寻求一种真正的无预设性，并且没有哪一种哲学是产生于哲学所要求的那种自主的自我辩护方法"。[1]

布伦塔诺也有类似的体验。他在年轻时代已经饱尝哲学的混乱局面所带来的痛苦。在他成长的岁月里，德国古典唯心论体系的危机已经达到前所未有的尖锐程度。在他看来，谢林的哲学不过是一个“狂想的舞台”。他称黑格尔的思辨是“人类思维的最大堕落”。[2] 1874 年在维也纳的就职演讲中，他生动地描述了这种绝望情绪，这个演讲讨论的是“哲学领域中沮丧状况的原因”。人们之所以对哲学失去信心不仅是因为哲学家们的分化，而且是因为它缺乏任何发展。布伦塔诺勾划出哲学与自然科学的那种令人不安的对立，因为后者取得了渐进性的进展。这些科学的成功所带来的一个后果是瓦解了哲学的自信。在自然科学中，知识意味着力量。而哲学则表明它自己在实践中是完全无用的。[3]

因此，哲学的境况集中表现在如下两个事实之中：即唯心论哲学的瓦解和自然科学的成功。这些发展是否将导致哲学的终结呢？施通普夫指出，布伦塔诺从年轻时代就在忍受着这个问题的煎熬，但是他在 22 岁时已经原则上发现了解决的办法。他发现在历史上也曾出现过类似的局面。哲学曾经有过从鼎盛到逐渐式微的发展过程。由此引申出了哲学史的四阶段理论。对布伦塔诺来说，这个四阶段论具有启迪和拯救的意义。[4]它可以归结为这样一个信念，即哲学史表现为一种螺旋式运动。每一次旋转都始于一个繁荣时期，随后经过三个阶段而逐渐衰落。当哲学衰落到低谷时，它便获得再生，新的旋转运动由此开始。因此，历史使我们有理由期待一个新的繁荣时期的到来。我们不应当因为唯心主义哲学的瓦解而感到沮丧，反而应当感到庆幸。它代表着一种要求真正科学的觉醒意识。此外，我们可以认为这个已经初露端倪的新时期不会再次衰落，因为哲学已经找到了它的**真正方法**。那么，这个真正的方法是什么呢？

布伦塔诺所期待的拯救哲学的方案既简单又有效。既然哲学是因为自然科学的兴起而走向衰落，那么，我们不妨拿来它们的方法。在1866年的教职资格论文中，布伦塔诺已经提出了这样一个名言："哲学的真正方法无非是自然科学的方法。"[5]如果说占星术和炼金术在自然科学的领域中已经转变成为真正的科学，那么唯心主义的哲学也将被科学的实证哲学所取代。这种哲学不应寻求对事物本质的洞观，而应通过对现象的耐心观察以达到普遍的规律。哲学家并不具有谢林那种理智直觉意义上的无所不见的眼睛，他凭借这双眼睛可以超越归纳方法而看到本质。[6]当哲学以自然科学为楷模时，对它的所有反对意见都将烟消云散。哲学的分裂局面将从此结束而代之以一个哲学。它象一门自然科学那样循序渐进地发展。因此，哲学的黄金时代并不在我们的背后，而在我们的前头。

那么哲学会不会因此失去与自然科学的区别呢？它是否仍然具有自己的领域呢？布伦塔诺不认为这是个严重的问题。他简单地把哲学等同于心理学。他认为心理学是最基本的哲学学科，而其它哲学门类（伦理学、逻辑学和美学）不过是一些分支。[7]布伦塔诺象孔德一样认为各门科学之间存在着一种等级关系。这是一个依其复杂程度的不同而形成的顺序，每一后来科学的发展依赖于较早出现的科学。其顺序如下：数学、物理学、化学、生理学和心理学。数学产生于古代，物理学兴起于17世纪，化学出现的更晚，而生理学依照布伦塔诺的看法是从我们这个时代才开始的。如此看来，一门真正科学的心理学在经历了这么漫长的时间之后才出现是不足为怪的。所以，指望这门科学现在就为我们提供一些实用的结果实在为时过早。这些结果迟早会出现；布伦塔诺对这种前景充满信心。一旦心理学运用自然科学的方

法去工作，即在事实观察的基础上寻求普遍法则，人类的崭新未来就会到来。

布伦塔诺在1874年问世的《从经验的观点看心理学》中谈到了这一点。这种从经验立场出发的心理学十分重要，因为它是基本的哲学学科。这种心理学的一个成果表现在艺术领域之中。逻辑的发展也要依赖于这个心理学。同样，无论是关于个体还是关于社会的教育理论也必须以心理学为基础。“因此，它好象是人类进步的基本条件……”由于以往的政治家缺乏必要的知识，因而心理学理论从未彻底地运用于政治学的领域。人们可以说，伟大的政治家在历史上尚未出现，正如在生理学获得长足发展之前不可能有伟大的医生一样。迄今为止的政治领袖都是“盲目的经验主义者”。如果他们能够对社会作出准确的心理诊断并且认识到心理状态的变化法则，那么各种社会弊端就能够得到矫治。只有心理学能够为我们提供与那种反复威胁到文明的邪恶力量进行较量的能力。由于没有好的医生，一个国家常常会因病不起。然而，我们现在可以对未来寄以厚望。我们呼吁予以改造的社会状况期待着这样的科学心理学。许多研究者已经把对心理法则的探索当作他们的目标。最后，布伦塔诺以如下结论结束了他对心理学及其可能性的赞美：“在这个意义上，我们可以象其他人已经作的那样，把心理学刻划为一种**关于未来的科学**，即把握未来的科学（其它任何理论科学都做不到这一点），一种其它科学所不可比拟的塑造未来的科学，一种在将来驾驭于所有其它科学之上并使它们在其实际运用中从属于自己的科学。”[8]

哲学的真正方法无非是自然科学的方法，这个论断具有一种纲领性的意义。布伦塔诺谈到了一种普遍的革命。[9]在看到他的学生们对这个新的方法表现出的热情时，他掩饰不住骄傲的情绪。1866年他开始在沃尔茨堡执教时，哲学的位置是由谢林和巴德尔的追随者所把持。“讲课大厅空空荡荡，不知是哪个大胆的学生在门上用大写字母写着‘废品工厂’的字样。”但是，当布伦塔诺开始为这些学生授课之后，他唤起了他们的热情。在他六年之后告别沃尔茨堡时，没有哪门课程能够象哲学课一样吸引这样多的学生。“我现在仍能看到那些年轻人坐在我面前，他们通常挤在一起，在写字时，他们的胳膊互相碰撞着。”[10]在维也纳也是如此。我们可以想见年轻的胡塞尔坐在这些学生中间听这位受人尊敬的大师讲课时的情形。布伦塔诺对新方法的信心强化了胡塞尔从他身上发现的那种崇高的使命感。“他十分自信”，胡塞尔回忆说，接着他补充道：“我几乎要说，他对于其使命的单纯信念构成了其生活的主要事实。”[11]

心理学中的这种改良可以与自然科学在17世纪中发生的变化相媲美，当时科学家们学会了通过确切的观察和构造经过证实的假设而不是通过抽象思辨来发现和总结自然规律。“Natura non nisi parendo vincitur”（自然若不显现，则不会被征服）。培根在近代史初期的这句名言也是布伦塔诺的基本主题，只不过对他来说它所针对的并非狭义的自然，而是人的自然：“Natura humana non nisi parendo vincitur”（人类自然若不显现，则不会被征服）。* 在心理学中，知识也是力量，即一种必须

---

* 这两句拉丁文亦可分别译为“认识自然才能征服自然”和“认识人类自然才能征服人类自然”。——编者注

运用于政治关系法则和纠正社会弊端的力量。

哲学必须在人类进步中发挥主导作用。施通普夫提到了布伦塔诺“把哲学视为教育人的崇高职业”的理想。布伦塔诺希望哲学如果不是一个新的宗教的话，至少也是为了复苏那些有教养者的宗教意识，并通过他们来复苏群众的宗教意识。[12]在胡塞尔的最后阶段，我们也看到了一种同样强有力的崇高的文化使命感。胡塞尔认为哲学是用于构造“新人性之理性结构”的持久性力量，而哲学家则是“人类的仆从”。[13]然而这两位思想家的区别在于他们赖以达到这个目标的方式是不同的。胡塞尔的《欧洲科学的危机》总的来说就是在反对布伦塔诺的方法，反对经验科学所标榜的独一无二的地位，反对它们所宣扬的“繁荣”，反对实证主义者所鼓吹的狭隘的启蒙时代的科学理想，反对自然主义理想的“迷信”，一言以蔽之，反对把自然科学当作哲学的模式。[14]而这一切在现象学的运动中是如何可能的呢？这正是我在本书中试图予以回答的一个复杂问题。在解答这一问题之前，我必须审视一下这种进展在布伦塔诺本人的思想中是如何出现的。

II. 现象学的倾向

我在本篇第二章第一节和第三章开篇处已经提到了布伦塔诺思想的转折。[15] 他的思想的变化标志在于描述心理学具有了一种独立的地位。这种心理学承当了一种新的功能，即为规范的“Geisteswissenschaften”（精神科学）奠定基础。我确信，对布伦塔诺来说，这种功能是用以反对当时正在崛起的历史主义的一个手段。

布伦塔诺确实是在这个背景下将他在描述心理学方面新成

果公之于众的。这就是他关于伦理知识根源的讲座。这个讲座的主题是关于自然法律的存在问题。它最初的标题是“论公正和道德的自然法律”(“Von der naturlichen Sanktion fur recht und sittlich”)。这是对伊赫林(Ihering)的讲座“论公正感的根源”(“Über die Entstehung des Rechtgefuhls”)的一种回应。伊赫林否认自然法律的存在。布伦塔诺将这个问题表述如下:是否存在着一种与那些大权在握的人所发布的专断命令全然不同的法律,它因其自身本质而受到限定并被知道是正确的?[16] 布伦塔诺的回答是完全肯定的。在他看来,那种独立于宗教和政治权威并由其自身本质所决定的道德真理是存在的。换句话说,那种“具有普遍的和无可争议的有效性——即对于任何时间地点中的人或曰一切能够思想和感觉的人都行之有效——的合乎道德的法律是存在的”。[17] 自然法律因此是建立在这种自然道德法律的基础之上。

然而这种道德法律如何能被认识?我们如何能够得到那种关于善自身的知识?布伦塔诺由此转向了描述心理学。善的观念的根源应该在内知觉中去寻找。我们在内知觉中遇到了明证的判断。在情感领域中也存在着类似的现象,即“被视为正当的爱的现象”。正如存在着盲目但却明证的判断方式一样,盲目然而正当的欲望方式也是存在的。这种正当方式被刻划为一种“内在正当性”,一种内在明证性,它们是我们关于善的知识的最终来源。当我们在内心中体验到这种爱时,我们立刻知道了善为何物。我们是“未经归纳推理而顿悟到它的”。[18]

在此,我不可能深入探讨布伦塔诺的这个思想,但我们已经看到他的描述心理学是对所谓法律历史学派的历史相对主义的反击。历史学派强调的是法律的发生学根源问题,这同时也是为

法律寻求道德辩护的基础，这与启蒙思想形成了尖锐的对立，后者是以设定某种对一切时间和地点都有效的自然法律为前提的。联系到国家主义者的动机，这种历史主义的看法无疑会导致对强权国家的赞美。如同布伦塔诺所说，权威的基础不在于公正和道德性中，而在于专断之中。

尽管布伦塔诺批评康德的唯心论是近代哲学沦落的起点，但他在对先天规范的辩护中又成为回到康德这个运动的一部分。[19]我在这里指的是以文德尔班为代表的新康德主义，它反对在精神科学中的"发生学方法"，即通过发生学的方法来说明和理解道德、法律和宗教的诸种历史形式，而不是诉诸作为其约束性之来源的理想规范。胡塞尔在《作为严格科学的哲学》中也批判了历史的思维方式。历史的确能够告诉我们道德、法律和宗教所具有的各种历史形式，但却不能告诉我们它们的"观念"。[20]布伦塔诺正是以同样的精神来反对精神科学中的发生学方法的。就根源一词而言，伊赫林使用的是"Entstehung"，即发生意义上的根源，而布伦塔诺使用的是"Ursprung"，即原型意义上的根源，换句话说，他寻求的不是某种历史发生学的说明，而是一种"澄清"(Aufklarung)意义上的根源，后者构成了正在研究的东西的有效性。[21]

这一切是否意味着布伦塔诺后来放弃了他的实证主义的科学理想呢?这个问题之所以出现，正是因为这是由于归纳方法的使用才导致了精神科学中的这种危机。对事实现象之实际一贯性的归纳性研究绝不可能提供普遍有效的规范。相反，历史研究的流变特性倒是表明了一切规范的相对性。那么，这种对先天规范的要求是否代表着对归纳方法的否定呢？描述方法是否因而取代了归纳方法而成为哲学、逻辑、伦理学和政治学的真正方法

了呢?[22]

我们在布伦塔诺1892年关于哲学未来的讲座中发现了这个问题的答案。布伦塔诺在讲座中激烈地抨击了维也纳大学校长阿道夫·爱克斯纳的一个演讲,后者在那里告诫说不要把自然科学的方法应用到精神科学中来。1892年的讲座似乎表明布伦塔诺仍然坚持他在1866年的感性论主张。从那时起,四分之一世纪过去了,但布伦塔诺确信他的论断的正确性得到了更加充分的证明。在精神科学中,正确的方法也是对现象进行观察从而通过概括而得到普遍法则。爱克斯纳本人实际上也接受了这个原则,因为他研究的是在道德政治领域中历史地发生的东西的原因。[23]

到目前为止,布伦塔诺的立场似乎没有什么变化。然而,他在发表的讲座稿上加上了一个重要的评论,我们由此得知他的思想中的确出现了某种新的内容。该评论的标题是"赞成精神领域中的自然科学方法的一般看法所带来的不良后果"(Die Auswuchse, zu denen die offentliche Meinung zu gunsten naurwissenschaftlicher Methoden auf dem Geistesgebiete Anlass gibt)。[24]布伦塔诺渐渐意识到在自然科学方法运用方面出现的问题。他在《从经验的观点看心理学》中已经对某些不良后果进行了批评。错误观点之一是为了把心理学还原为生理学而抹煞了物理现象和心理现象的区别。另一个错误是在对有待说明的现象进行恰当描述之前便着手进行说明。第三个论点引入了一个新的内容。自然科学有时被指责为混淆了**规范与自然法则**的区别,这尤其表现在诸如逻辑、伦理学和美学等学科中。从这个立场出发,人们相信只有在关于"应当"(Soll)的研究被关于"必须"(Muss)的研究取代之后,科学工作才能开始。几何学、化学

和电学理论等科学，一言以蔽之，并不研究物应当如何存在，而是研究它们如何存在。它们寻求的是一般事实意义上的法则。布伦塔诺因此认为，当爱克斯纳把一个意大利法学学派将犯罪学归结为精神病学看作是上述混淆的一个例证时，他是正确的。[25]我们在本篇第四章第三节中已经看到布伦塔诺明确指出了这种观点在逻辑上所导致的荒谬后果。[26]

布伦塔诺指出了自然科学方法应用者们所犯的这种错误。他并非反对他们的一般方法，而只是反对他们对这种方法的滥用。这种过失不仅存在于将规范还原于自然法则的自然主义观点之中，也同样存在于上面提到的历史主义之中，后者将规范等同于历史发生的东西。二者都将规范还原于事实，并用对实际根源的研究取代了对应当的研究。布伦塔诺正是针对这两种相对主义而要求规范的永久有效性。

就这里所论及的布伦塔诺思想发展的问题而言，我要强调的是布伦塔诺并没有放弃实证的科学理想，而只是渐渐意识到了它的局限。归纳研究的可能性是有限的。它不能向我们表明个体的和主体间的实践方式。实证科学不再是唯一的统治者。它所支配的只是一个有限的领域。描述方法也要获得某种自主的地位。我们最好说布伦塔诺只是相对接受了自然科学方法。归纳方法提供了有关自然和历史法则的信息，但它决没有告诉我们必须如何生活。对布伦塔诺亦如对康德一样，我必须做什么的问题并不次于我能够知道什么的问题。这两个问题都必须由哲学来回答。由于我必须做什么是一个迫切的问题，我们可以说实践理性在布伦塔诺那里具有首要的意义。

布伦塔诺"理性主义"的彻底性在于，他并没有因实证科学观点的失利而到某种非理性主义观点那里寻求庇护。实践决定

一定不能依赖于独断的意志，也肯定不依赖于浪漫主义所赞美的国家权力。实践理性必须服从于理性规范。布伦塔诺在对意识进行的某种先天的和描述的分析中发现了这些规范。他不认为对实证科学观点的限制是为了给关于某种"世界观"的"信念"留出地盘。实证主义的理性必须为一种新的理性形式让出一席之地。在知识的归纳道路之外，布伦塔诺指出了另外一条同样是科学的也即描述的和先天分析的道路。这就是后来为胡塞尔所发展的"严格科学"这一新理想的最初形式。

胡塞尔后来撰写的《作为严格科学的哲学》表明，他本人在许多方面是布伦塔诺的后继者。他象布伦塔诺那样希望哲学在人类生活中发挥指导的作用。胡塞尔认为，一种合乎道德的负责的生活唯有诉诸科学才是可能的，这是西方文明的基本观念。这个理想产生于古希腊，复兴于启蒙时代，然而却在实证论中获得了一种不幸的表现形式。由于近代自然科学的影响，"科学"这个概念最终为自然科学所垄断。胡塞尔象布伦塔诺那样指出以实证方式为规范科学奠定基础是不可能的，甚至是荒谬的。这项工作唯有凭借先天分析才是可能的。胡塞尔深化了这种分析并最终确立了本质直观的学说。此外，胡塞尔还拒斥当时以"世界观哲学"面目出现的非理性主义的哲学，它也是对自然科学的科学理想的挑战。实证主义是科学的哲学的一种错误形态，而历史主义是对它的否定。在胡塞尔看来，后者放弃了启蒙和文艺复兴的理想。然而，我们要拒绝的不是理性本身，而是理性在自然科学影响下所走的错误道路。胡塞尔把向非理性主义历史观的飞跃视为对自然主义挫折的一个反应，即"软化和削弱科学冲动的"一个象征，因而是人们必须以理性的名义加以反对的东西。[27]我们在后面将会看到，当胡塞尔撰写这部著作时，他对实证主义

的批判就其彻底程度而言已经远远超过了布伦塔诺。他的批判不止局限于自然科学方法的界限问题。[28]

III. 一些问题

布伦塔诺和胡塞尔早期思想(包括《逻辑研究》时期)的根本特征在于将两种科学观念体系**并列**起来。自然科学方法与现象学方法并行不悖,每一方法都具有有限的有效性。而在自然科学心理学和描述心理学的并列中,这里所包含的问题变得尖锐起来。

布伦塔诺的世界图景十分典型地表现出了胡塞尔后来所说的"自然态度"(naturliche Einstellung),他本人直到 1908 年才最终克服了这个立场。布伦塔诺的世界是"自然的世界"。它是一个由因果状态制约的系统。即使心理现象也构成了这个系统的一部分,也就是说,它们只构成了这个实在的较高层次。这在布伦塔诺关于科学等级系统的理论中明显可见。当然,描述心理学可以从这个因果依赖性系统中分离出来,但它只能是一种人为的和临时的分离。描述之后必定是阐释。从属于一个绝对规范的相同的心理现象同时也从属于自然法则。从规范的立场看来,只有某些判断是必然的,然而涉及到自然法则时,所有的判断都是必然的。布伦塔诺对这种区别了然于胸,然而他完全没有看到在将这两种看法联系起来后会出现什么问题。[29]

从布伦塔诺关于决定论和自由意志的论述中,我们可以认定支配其思想的是自然主义的世界观。在他看来,归纳方法假定了普遍的因果性。在此,我无暇论及他对因果性原则的大量研究,总而言之,他最终致力于证明这个原则的先天特征。他要证明,凡发生的,都是必然地发生的。[30]当他谈到或然性时,他所说

的只是对我们——即对我们的不完善知识——而言的或然性。这种或然性与实在本身的融贯性质毫无关系。对拉普拉斯的神性心灵而言，任何东西都是必然的因而是可理解的。[31]此外，这样一种上帝的存在意味着凡物都是必然的并且排除了偶然性。因此，布伦塔诺在其《伦理学的基础和结构》中以这样一个论断结束了其中一章的论述："非决定论就是无神论！"[32]

现在，我要着重探讨布伦塔诺因果性理论的两个侧面，即它的本体论特征及其未加区别的运用。就本体论的因果观念而言，我们应该把因果性理解为一种施展着某种影响的原动力，它使某物获得存在。与之对立的是休谟引入的只承认前提条件的现代观念。布伦塔诺认为，当休谟把因果性视为"毫无例外的前提条件"而非直接产生结果的原因时，他"背离了真正的因果性观念"。吉尔森正确地指出，因果性不止是一种次序联系，而且是一种创造联系，换句话说，前件"不仅先于后件而且造成它的显现"。它是一种"创造性的效果"。[33]或许正是出于这些理由，经验心理学被称为**发生的**。

布伦塔诺还认为，我们实际知觉到的不仅是两个现象的次序，而且是它们之间的因果联系。他从逻辑和伦理学借用了两个例证。当我们进行推理思考时，我们发觉结论是在前提之后出现的。后者不仅先于结论，而且表现为引起结论的原因。同理，当我们因为某种它物而渴望某物时，"我们注意到的不仅是一种渴望先于另外一种渴望，而且，通过某种反省，我们看到它唤起了我们心中的渴望"。[34]从这个例子可以清楚地看到布伦塔诺把普遍的因果性原则运用到了心

理现象。所以，我们可以肯定地说，布伦塔诺在将这个原则分别运用于物理现象和心理现象时并未意识到任何区别。

布伦塔诺在谈到自由意志时断言，否定自由的并非决定论者而恰恰是非决定论者。在非决定论看来，某种特定的结果可以不受某种原因的决定。那么，这对于意愿过程来说意味着什么呢？在布伦塔诺看来，它意味着自由的有效活动是偶然的。因为当某种特定活动的全部条件出现时，作为被意愿活动的结果却可能不会随之出现；出现的可能是一种与意向所指全然不同的行为。这样，我们将在自由行为中失去全部力量。这种力量依赖于知识，即我们关于意愿过程之法则的知识。根据非决定论的看法，我们不是自己行为的作者而是它的观察者，因此我们不是自由的而是不自由的。[35]这种"解决办法"典型地表现了布伦塔诺的思维方式，并对"Natura humana non nisi parendo vincitur"（人类自然若不显现，则不会被征服）作了绝妙的说明。意愿过程被认为是一个自然过程，因此，我们可以用这样一段名言来说明它："Savoir pour prevoir, prevoir pour agir"（为预见而认识，为行动而预见）。

我在这里提出的问题是：谁是这个过程的胜利者？我们难道没有看清胜利者与消逝者之间那种奇怪的同一性？前者难道不是人的天性的一部分？如果是这样，那么它是否也要被克服？它如何变成消逝者的呢？这个巨大的未知部分（其本身作为人的天性的部分）是如何调整这种与规范相对应的人的天性的呢？

综上所述，我们可以指出布伦塔诺后期哲学所面临的三个问题。对这三个问题的解决标志着胡塞尔思想发展中的两个十

分重要的阶段。

(A)首先,布伦塔诺的知识理论陷入了某种困境,即(物理的)"物自体"与内在的意向对象之间的断裂。

(B)第二个困难涉及到先天真理的根据问题。胡塞尔相信他在《逻辑研究》中已经通过本质直观学说解决了这个问题。

(C)第三个问题涉及到那种将实证论与现象学的处理方式等量齐观的立场。胡塞尔在1908年首次解决了这个问题。他利用先验还原的学说彻底批判了自然主义的**根源**。实证主义念念不忘的自然世界无非是"自然态度"的对偶语,它在绝对心灵的自我异化过程中有其根源。同时,胡塞尔的这种观念论也代表着对认识论问题的彻底解决办法。

第六章 初步的结论

第一节 作为描述心理学的哲学——心理主义的各种形式

我们在审视胡塞尔的早期工作时看到了他的导师布伦塔诺的决定性影响。胡塞尔似乎也读过英国经验论者的著作，但它们对其哲学的基本框架和背景不具有支配性的意义。胡塞尔最初的全部著述都是在布伦塔诺对根源的描述分析的激励下完成的。[1]当然，胡塞尔是布伦塔诺的一个极具独立意识和过人才华的学生。在其关于高阶活动的理论中，他对描述心理学作出了自己独特的贡献。而在数学这个他专擅的学术领域中，他开始能够将描述分析贯彻到对基本观念的说明中。

1894年是胡塞尔的一个比较重要的转折时期，他开始确立一种全新的意向性观念。活动不是对内容的被动占有，而是一种意义给予活动。对胡塞尔自己的描述分析来说，将这个观点运用于意识的全部领域是至关重要的。

胡塞尔尚未确立关于先天科学之基础的新理论。他的描述分析是先天的但还不是"本质的"。进而言之，他还没有与自然主义的世界图景彻底决裂。描述心理学还不是一种先验现象学。我们最好把这第一个时期确定为描述的—心理学的时期。

这个时期通常被刻划为心理主义的时期。但是，"心理主

义”可以具有全然不同的含义，因此，在未加具体说明之前应当慎用这个概念。“心理主义”可以具有如下含义。

(1)首先是英国经验论中的心理主义，即把活动对象等同于活动。[2]它在声音和听声音的活动之间没有作出区别。布伦塔诺和胡塞尔从一开始就拒斥这种心理主义。

(2)“心理主义”这个词可以指内容的**内在性**。弗雷格正是在这个意义上使用心理主义(或唯心主义)这个概念的。[3]

(3)胡塞尔的数的理论被称为是心理主义的，因为他认为形式特性或范畴是反思的谓词。这是心理主义的一种不同的和独特的形式，因为它并不意味着对内容的心理化。还原在这里仅涉及某种内容的形式方面。

(4)当发生心理学被当作基本学科和规范科学的基础时，我们也可以说这是心理主义。[4]在这里，一个逻辑法则无非是一种特殊的心理学法则。我们已经看到，胡塞尔与这种心理主义完全无关。[5]

(5)当规范科学被置于描述心理学基础之上时，就其未能给逻辑或其它先天法则提供充分根据这一点而论，我们仍可以说这是心理主义的。[6]人们在心理现象和它的本质，意义赋予活动和观念意义内容之间没有作出区别。

(6)最后，与后期胡塞尔的观点相比较，人们也可以把这个初始阶段称为心理主义的时期。因为胡塞尔尚未对作为心灵(Seele)的意识(它是“自然”实在的一个层面，是心理学的对象)与作为“绝对存在”的先验意识(即先验现象学的对象)作出区别。[7]

我们在下一章中将会看到对“心理主义”这些不同含义的区分是相当重要的。如果未加分析地使用“心理主义”这个含糊的

概念,我们就不可能理解胡塞尔的早期工作。

第二节 一些重要评论

(1)最早研究胡塞尔思想发展的著作是W.艾勒曼在1932年发表的《胡塞尔的前现象学哲学及其对现象学的意义》,该著没有什么意义。艾勒曼把我上面讨论的胡塞尔的著述归入非现象学的或发生心理学的时期,他称之为心理主义的时期。他甚至把1897年的一篇题为"关于1894年德国逻辑学文献的报告"归入这个时期,而全然不顾及这样一个事实,即胡塞尔本人把早期的这些工作视为描述心理学;他在《基本逻辑的心理学研究》中把1897年的这篇文章看作是"描述心理学的一个片段!"[1]艾勒曼的观点或许是来自胡塞尔在《逻辑研究》中对作为逻辑基础的发生心理学的批评。但如果认为胡塞尔在这里所指的是他的早期工作,那是一种误解。

(2)A.D.奥斯本的著作《胡塞尔哲学:从其数学兴趣到其最初现象学观念的发展》发表于1934年。1948年该书未加改动再次出版,题目是《胡塞尔和他的逻辑研究》。奥斯本的著作提供了大量的参考内容,其中一部分是那些与胡塞尔有私人来往的人提供的,不过该书没有什么哲学的分析。奥斯本十分重视弗雷格的影响,并认为胡塞尔对弗雷格的反应是其生涯中的一个重要转折点。[2]确实,就胡塞尔对数的观念的接受来说,弗雷格的批评的确产生了重大的影响。但我们已经看到,弗雷格并不想化大气力研究胡塞尔的哲学。此外,他所使用的"心理主义"概念具有不同的含义。(即上一节所归纳的第1,第2,第3和第5种含义。)

(3)M. 法伯的《现象学的基础》是对早期胡塞尔所作的最为广泛的研究，它实际上解说了《逻辑研究》。法伯称这第一个时期是“心理主义的”。胡塞尔思想中的心理主义因素在于他试图借助描述心理学(即上述第3种意义的心理主义)来澄清算术观念。[3]而法伯则象弗雷格那样把这种意义的心理主义等同于关于内在内容的学说(即第2种意义上的心理主义)，这是我不能同意的。他正是在这种误解的基础上针对弗雷格的批评为胡塞尔作了辩护。法伯认为胡塞尔的“内容”实际上意味着超精神的对象。这部分地是因为胡塞尔曾使用过“数自身”这样的表述。[4]在法伯看来，胡塞尔本来能够避免使用“内容”这个概念而代之以“对象”。[5]对本文的这种批判性修正本来可以免除许多反对意见。他承认，胡塞尔在“客观的和主观的区别方面，甚至包括对某种形式的心理学观念论的表述中”，都存在着“某种程度的混淆”，但总的来说，这里“不存在混淆”。[6]因此，法伯或多或少地把问题归结为一种语义上的含糊。

法伯十分重视W. 齐根富斯的观点，即胡塞尔在《算术哲学》中已经提出了一种相关性分析的模式。我在第一章已经讨论了这种事后的解释。在此，我必须更明确地反驳法伯的这样一种看法，即胡塞尔在《算术哲学》中已经意识到心理判断与逻辑判断的区别。[7]实际上，这是《逻辑研究》的新发现。这个发现之所以是必然的，正是由于它是针对早期工作中的问题(第5种意义上的心理主义)而作出的。

(4)最近出现的关于胡塞尔思想发展的研究是W. 比莫尔在第三次现象学大会上的讲演“胡塞尔哲学发展的重要阶段”。该文也对《算术哲学》给予了高度重视。在比莫尔看来，《算术哲学》中已经埋下了胡塞尔后来现象学的种子。他说，这部著作中

已经出现了创造、反思的观念以及澄清事物根源的观念（即回溯到事物的意义在意识中的来源）。[8]比莫尔的这种看法依据的是胡塞尔的这样一个观点：形式关系是由心灵本身确立的，而不是物本身固有的。的确，集合关系是由活动也即某种高阶活动创造的。但在《算术哲学》中，这恰恰意味着这些关系**不是存在于对象一极的**。我已经多次指出，高阶活动没有其自身的对应项。换句话说，这里不存在高阶对象。在我看来，任何将集合活动视为构成活动的观点都必定要绕开这个问题，因为构成意味着活动具有一个它所构成的对应项。在《算术哲学》中，我们没有看到那种可以导致构成分析的对象。**正是由于缺乏这个对象，反思才是必要的**。因为如果说这个对象不是外在的，它就必定是内在的。这就是《算术哲学》必然要借助于反思的唯一理由，在那里根本不存在相关性分析的痕迹。当胡塞尔在《算术哲学》中谈到"根源"时，他所指的并非某种源于活动的对象，而是某种源于某个对象的观念或曰"观念对象"（Begriffsgegenstand），即某种只能在反思中发现的对象，如数的观念。[9]

不仅如此，我们已经看到胡塞尔在对数的分析中并没有发现构成观念（以及相关性分析的必然性）。这个发现是在《基本逻辑的心理学研究》（1894 年）中对意义授予（meaning-conferring）活动的研究中完成的。在此之后，即从 1897 年起，它被应用于直观和范畴对象。

（5）斯皮尔博格在《现象学的运动》中区分了胡塞尔思想的三个阶段：（A）前现象学时期，包括早期著述和《逻辑研究》中的"纯粹逻辑导论"；（B）现象学被视为纯粹逻辑的主观性关联项的时期；最后是（C）从 1906 年开始的先验观念论的时期。[10]值得注意的是，斯皮尔博格把第一个和第二个时期的分界线设置在

《逻辑研究》之中。尽管他清晰地意识到《算术哲学》与《逻辑研究》有着某种本质的根本的不同，他还是把构成《逻辑研究》德文版第一卷的"纯粹逻辑导论"划归到第一个时期，即前现象学时期。[11]我在本书第二篇中将探讨"纯粹逻辑导论"与构成《逻辑研究》的六个研究之间的关系。

是否可以把胡塞尔的早期论述连同整个《逻辑研究》都归入胡塞尔的早期思想呢？这个问题可以成为一个独立的研究专题。芬克就是这样做的。与斯皮尔博格不同，他把全部《逻辑研究》都归入胡塞尔早期，即前先验论时期。[12]在此，我可以同意芬克的这样一种看法：胡塞尔思想的主要分界线在于向先验观念论的转变。然而，这里仍然存在着《逻辑研究》自身的地位问题。因为，由于本质直观这一新的学说的出现（更不要说包括知觉理论在内的那些新的因素），描述心理学在这部著作中正在深化为一种本质心理学。当然，人们总可以争辩说这种关于分期的划分是否合理。但是，无论如何，斯皮尔博格将《逻辑研究》的"纯粹逻辑导论"归入第一个时期而将该书其余部分归入第二个时期是没有道理的。在他看来，构成《逻辑研究》德文版第二卷的六个研究的新颖之处在于它们把心理学改造成了本质心理学，即所描述的不是心理事实，而是本质结构。[13]如果说这就是谈论一个新时期的充分理由，那么《逻辑研究》的德文版第一卷（"纯粹逻辑导论"）也应属于这个时期。在第一卷第一部分中，纯粹逻辑被界定为本质心理学（这是《逻辑研究》其余部分的主题）的一个分支。[14]

总之，将第一个时期称为前现象学时期是缺乏充分理由的。布伦塔诺已经把构成这个时期之主要内容的描述心理学称为现象学。

引　言

1901 年，胡塞尔发表了他的《逻辑研究》，当时他还是一个默默无闻的大学讲师。后来成为胡塞尔助手的兰德格列伯说，这个事件是“自唯心主义时代结束以来德国哲学所经历的最大转变”。[1]但没过多久，对这部著作的各种解释纷来沓至，一直延续至今。其中一个最重要的问题是两卷之间的关系。胡塞尔的突如其来的声誉主要应归功于他在逻辑上对心理主义的批判，这是他在第一卷（即“纯粹逻辑导论”）中以无与伦比的方式完成的。[2]第二卷则是通过对纯粹逻辑的哲学分析来辩护这种逻辑。这种分析中包含着描述心理学的内容。

本书第二篇将从对描述心理学及其重要结果的分析入手（第一章）。我将着力考察新的知觉观念以及它所依赖的方法论结构。

第二章将讨论这种心理学与发生心理学的关系。描述心理学事实上是一门先天观念科学。在第三章，我将针对胡塞尔的早期理论探讨一种全新的先天分析形式，即“本质直观”。第四章旨在表明一种纯粹逻辑的结构现在已经成熟。在这个过程中，我将在第五章辩护这样一种观点，即纯粹逻辑最终无非是对**本质的**描述心理学的某些基本观念的展开研究。

第 二 篇

作为描述的本质心理学的哲学

第一章 活动、对象及其相互关系

如果说每个哲学都只有一种"创造性的直观"，那么胡塞尔的独创性便在于他揭示了"最令人惊奇的"(wonder of all wonders)[1]意识的神秘性。胡塞尔的学生芬克称他的导师是"擅长反思和分析的天才"，他所从事的是"对意识进行活体解剖的浩大工程"，他的分析无比细致，甚至不放过细枝末节。[2]我们在《逻辑研究》中看到胡塞尔第一次试图描绘出意识的无穷丰富性。在1908年以后，他还发现了这种神秘物的本体论的绝对性质，即它支撑着整个世界。

第一部分 活动

第一节 引言——自然的和现象学的思想态度

胡塞尔在《逻辑研究》中确立了自己独特的心理分析方式。虽然他以布伦塔诺的描述心理学作为出发点，但却对它作了十分深入的拓展。他的目标是对我们赖以意识对象的全部"意识样式"进行透彻的分析。

就《逻辑研究》的目的而言(我们将在后文对此作深入讨论),胡塞尔把自己的工作限定在表象和判断的问题。布伦塔诺在意识的认知领域中只涉及到了两种"意识样式",即"单纯的表象"和"判断"或断定。而胡塞尔则描述了多种意识形式。我们不仅要区分断定和非断定活动,还要区分指示(Significative)和直观活动。在后一个范畴中,我们还要区分知觉和想象活动(幻想、记忆和"图象的"表象)。此外,除了感性知觉,胡塞尔还发现了一种范畴知觉。最后,他在《逻辑研究》中确立了"本质直观"理论。

由于意识结构的王国从一开始就是封闭的,因此对于这些活动的知觉和描述需要一种独特的"现象学的态度"即"非自然的态度"。一旦现象学者具有这种恰当的态度,他就能够发现这个无穷的领域。胡塞尔认为,只有经过一代研究者的密切合作并毫无保留地投身于这个伟大工作之中,我们才可能解决这个领域中的那些十分重要的问题。[1]我首先想扼要地介绍一下这种新的思想态度。胡塞尔是在《逻辑研究》第二卷的导言中第一次谈到"自然的思想态度"。该导言的第三节题为"纯粹现象学分析的困难"。[2]胡塞尔这里所说的纯粹现象学分析是指描述心理学的分析。在这一点上,现象学和描述心理学仍然是同一的概念,[3]因此,在《逻辑研究》第一版中,"纯粹现象学的"和"描述心理学的"是可以互换的用语。[4]那么,描述心理学分析的困难究竟是什么呢?它们存在于现象学分析所要求的"直观和思想的非自然的指向"当中。

无论如何,在正常的思想态度中,我们通过活动所指向的是活动对象,但在现象学中,我们必须转向活动本身以对它们进行分析。胡塞尔把这称为思想的指向,它"与那种从我们心理发展

初期起便被日益强化的根深蒂固的实践全然不同"。胡塞尔称这种在每一个体中形成的并且只有在遇到困难时才会发生改变的日常的思想态度是"直接客观性的"。在另一个地方，他说这是"幼稚的客观性态度"。[5]这里的素朴性在于，我们的确看到了对象，但看不到使这些对象对我们呈现的活动。人们可以说胡塞尔的主张没有什么新的东西。除了将反思与直接经验相对立而外，他还做了些什么呢？在这里所提到的思想中，什么是在胡塞尔看来真正新颖的东西呢？这个问题之所以特别重要，是因为胡塞尔在《算术哲学》中已经使用了"内在体验"的概念，并主张要回到洛克的"反思"观念。

在胡塞尔看来，洛克和英国心理学派的确在谈论反思，但这尚不是一种对活动的实际分析。这些心理学家事实上还深陷在自然思想态度的泥淖中不能自拔。因此，它们不可能对属于意识的那些典型特征进行分析。反思并非象人们最初想象地那样轻而易举。几乎所有心理学家都不能抗拒那种从现象学的思想态度倒退到直接客观性立场的趋势。[6]**我们以为自己正在分析活动，实际上我们正在描述主观化的对象**。我在第八章将讨论胡塞尔关于英国"感觉材料心理学"的看法，他认为这必定会导致心理学和知识论中的一系列根本错误。[7]意识领域中具有某些被遮蔽内容。只有经过训练，人们才能揭示这些遮蔽领域。"要把一个人置于一种非自然的反思态度和反思性研究中，使现象学的关系在不受任何意向对象性的混合物的干扰下原原本本地呈现自身"，这的确需要一种"习得的能力"。[8]

在这个导言中，胡塞尔已经指出了这种遮蔽状态的某些方面：如我们缺乏足够的语言手段去描述意识。就主观性的活动而言，我们仅能使用诸如"感觉"、"知觉"和"表象"这些为数不多而

且意义含糊的表述。此外，我们必须利用一些可以间接描述那些相应活动的表述。[9]日常语言完全适合于日常的兴趣领域，它只能对对象的素朴的客观性提供充分的描述。现象学家不得不使用那些与自然态度相适合的语词。换句话说，非自然的、反思的思想态度不得不使用具有自然的思想指向的语言。难怪这在交流上会引起某些困难。理解现象学分析的一个基本条件在于，人们必须能够采取典型的现象学态度，从而能够“纯粹地”看待现象学的关系。

在下一节中，我将进一步讨论胡塞尔区别出的五种最重要的活动类型，然后再回到现象学的思想态度及其对立面。

第二节　指示活动

胡塞尔在关于指示的或赋予意义的活动的理论中进一步发展了1894年文章中提出的观念。[1]我已经指出，他在这篇文章中已经迈出了对意识进行现象学分析的第一步。胡塞尔指出了我们赖以意识到对象的“意识诸样式”的重要意义。这是一种“令人惊异的”发现。在1894年的文章中，对这些“替代物”的分析仅仅对所谓依存性活动(founded acts)——即那些依赖于某种基础性知觉(founding perception)的活动——才产生了积极的影响。而《逻辑研究》的新颖之处在于，胡塞尔把这个观念也应用到了知觉活动自身。我们将在本章第二节对此进行论述。

尽管胡塞尔在《逻辑研究》中意识到赋予意义活动具有重要的方法论意义，但与1894年的文章相比较，这个理论没有什么根本的改变。对活动的分析被严格限定为与思想的“对象性”指向相辅相成的东西，它仅仅是在“内容”分析的基础上说

明语词对所指对象的指称。这里首次出现了“依存性活动”的概念。[2]

“基础性活动”(founding act)是日常的知觉。它具有的不是1894年文章中所说的内在对象，而是某种超越的对象(详见下面第四节)。该对象赖以构成自身的这个活动被称为“与某种表达现象有关的活动”。这里存在着表达的物理因素、即物理现象或声音。[3]

这样，一种意义活动被置于日常知觉的基础之上。与知觉活动不同，在这种意义活动中，物理对象变成了一个记号，一种“承载着意义的表达”。它是意识的一种全新样式。胡塞尔又一次以声音的例子来说明这一点，我们最初只听到某种声音，随后便意识到它是具有某种意义的语词。[4]在这种情况下，意识中出现了某种变化。由此，物理对象出现于其中的那种活动发生了**改变**。现象学家就是要描述这种变形，它是活动的描述特征的一部分。[5]我们只能以这种方式来理解作为记号的记号，这可以从如下事实中得到证明，即当物理对象变成一个“表达”时，它本身不会有什么变化。所以胡塞尔说：“成为一个记号并不是一个真正的谓词”。某物只有通过一种新的意义赋予活动才能成为一个记号。[6]这种“意义”只有通过对该活动的反思才能获得。[7]

上述两种活动共同构成了一个“现象学的整体”，我们不能把它理解为一种纯粹“内容”上的共存。例如，即使我们的兴趣全部集中在依存性活动之上，我们也在从事着两种活动。基础性表象(the founding presentation)仅仅是一种“支撑物”或“承载者”。在这里，胡塞尔谈到了某种“不对称现象”。记号对所指对象的特定指称也植根于这个结构。[8]

第三节 “形象的”或想象的活动

胡塞尔在《逻辑研究》中还对1894年文章中提到的一种替代活动进行了更为深入的研究，这就是诉诸形象的表象，即想象统觉(imaginative apperception)。他认为这种“形象领悟”是通过一种“物理的”形象出现于幻想和表象当中的。我现在只讨论后者。[1]象上一节一样，我仍要对基础性活动和依存性活动作出区别。

基础性活动是一种日常知觉。例如，我们把一张照片或某种用大理石做成的东西视为如同一张纸或一个大理石一样的物理物。[2]在一种新的统觉中，由大理石做成的东西把自己“构成”了一种形象或雕塑，而那张纸片则构成了一张照片。[3]只是由于这种“新的统觉样式”，那种由大理石做成的物才被当成某种想象物的形象。雕塑作为物理物始终保持不变。而成为一个形象并不是一种可观察的性质；它不是一个如红和圆一样的“真正的谓词”。大理石是通过观察者而成为一个雕塑的，观察者通过一种新的统觉赋予这个物理物体以雕塑的“意义”。[4]我们只有将这种新的功能与意识在观察过程中发生的改变联系起来才能理解这个功能。[5]

第四节 知觉活动

现在我们来分析知觉，它对于指示的和想象的活动来说是一种基础性的活动。胡塞尔在1894年把知觉视为对某种内在内容的直观。他当时发现的新的意识样式是那种以这个知觉为基

础的活动**而非这种知觉本身**。

在《逻辑研究》中，知觉本身也是一种"替代"活动。[1]胡塞尔认为在知觉中也有一种典型的全新意识样式在起作用。细加分析，知觉似乎包含着两个因素：即对某种内在内容的"体验"（erleben）和通过内容而把握某个对象。内在内容是被把握对象的代表者。现在，我们似乎可以把原来用于解说替代表象物的定义用于知觉，即"通过在意识中给予的某种内容，知觉指向了其它那些未被给予的东西"。

我们最好将这个新的知觉观念与布伦塔诺的知觉观念进行比较，因为胡塞尔最初曾分享着他的观点。胡塞尔确信布伦塔诺区别了活动和内容（听声音并不是声音本身），但他没有发现活动本身的典型特征。布伦塔诺没有意识到被动地具有某个内容与对该内容的"统觉"是有本质区别的。因此，他不可能发现意向性所特有的赋予形式或意义的功能。在《形式的和先验的逻辑》中，胡塞尔指出，布伦塔诺发现了意向性，但没有发现它的对象化功能。[2]意向活动是能动的，它运用感觉内容做事。这种内在的感觉内容是它的质素，它是被统觉对象。通过活动，内在内容似乎获得了一种超越的性质。用胡塞尔的话说："我看到的不是颜色感觉而是有颜色的物，我听到的不是声音感觉而是歌唱者的歌曲，等等。""这里，我们或许只需指出这样一个事实：当我们获得关于一匹马的表象或判断时，被表象和被判断的正是一匹马而不是我们当下的感觉。"[3]

对知觉物的占有本身并不能被称为一种活动。对胡塞尔来说，这种"感觉"（sensing）"是一个简单的事实，即一种非活动的感觉内容呈现在体验复合体中"。与布伦塔诺不同，胡塞尔在这里不想对某种感觉内容和感性活动作出区别。他认为这种区别

纯粹是字面上的，是同义反复。对一种知觉的“体验”无非是某种内在内容在意识中的呈现。[4]

> 我们从胡塞尔在1897年关于《基本逻辑的心理学研究》的“作者概述”中可以窥知他的思想的渐变过程。他当时已经在一个脚注中提到了某种内容的呈现与对它的统觉之间的区别。但他仍然囿于旧的谈论方式，即称内容对意识的这种呈现为一种活动。这使他不得不接受两种意义的活动：(1)作为替代物并指向某种意向对象的活动；(2)与一种非意向性的内在内容有关的活动。后者包括诸如“感官的愉悦和不快”。[5]胡塞尔在《逻辑研究》中意识到，后者不能被称为活动，而是用以构成活动的组成部分。

胡塞尔称这种内在的感觉是一种“具有意识实在性的”(reell)内容，它是意识的一个现实组成部分。从那以后，“reell”就被当作一种技术术语，专指那种自身出现于意识中的东西。[6]通过对这种内在内容的统觉，超验对象出现了。声音感觉被当作一种超验存在的声音。根据这种新的知觉理论，我们必须审慎地区别内在的感觉和超验的性质，后者通过对感觉内容的统觉而出现，它是**意向的实际对象**。在这个基础上，胡塞尔对布伦塔诺所说的内在的或精神的对象提出了尖锐的批评。他对布伦塔诺意向性概念的著名批评集中在“内在的客观性”和“意向中”或“精神中的存在”这些概念上。在胡塞尔看来，这些概念加深了布伦塔诺的误解：即每个活动与之联系的意向对象是内在的。它们使人们产生了这样一种印象，即活动与对象的关系是一种“在意识中发现的两个物(活动和意向对象)”之间的“实在关系”。如果

我们说对象是"在"体验中给予的，我们必须在一种比喻的意义上来理解这个说法。这对于布伦塔诺的表述"包含在"(is contained in)也是如此。这些表述并不意味着意识的对象是一种意识的"实在成分"(real constituent)，[8]胡塞尔在这里求助于这样一个明证性的事实，即我们在知觉中感知着物—超验物。[9]在深入探讨这种超验性之前，我至少应该确定被感知物表明自己是一个超越于意识的对象。因此，这个物不能与呈现于意识自身中的感觉物等同。[10]

尽管布伦塔诺已经发现了意向性，但他当时仍然对洛克的假设十分推崇，即一种被感知内容必须是内在的。早期胡塞尔也是如此，他也认为被感知内容是内在的。在《逻辑研究》中，胡塞尔正确地指出，他已经放弃了早期的"直观"观念。[11]

我多次使用"**统觉**"一词来描述新的意向性观念。在胡塞尔那里，相同的表述还有"把握性的(auffassende)意向"或"把握"(Auffassung)。正是这种统觉"激活了"感觉。感觉就其自身而言是"盲目的"。[12]内在内容在统觉中被纳入一种新的"意识样式"。与感觉内容的单纯显现不同，后者是一种全然不同的意识样式。[13]

胡塞尔在这里指出了传统的统觉理论的缺陷，它们致力于在纯粹的感觉物基础上来说明知觉。传统理论中的"统觉"指的是这样一种现象：同一个刺激并不总引起相同的感觉。这被说成是那种作为以前体验沉积物而出现于我们之中的情绪在刺激中展示其自身的结果。胡塞尔指出，这个理论没有说明什么问题。这里作为统觉而被描述的东西只与感觉有关。而使感觉得以把

握的各种方式却被完全忽视了。[14]通过附加新的感觉内容并不能说明感觉的客观化过程。[15]与单纯的感觉相比较，我们在这里遇到了一个知觉的全新向度。一个明显的事实是，不同的对象可以通过同一个内容而出现。例如，我相信我看到一个人影在黑暗中晃动，结果证明那是一丛灌木，[16]反之亦然。此外，当我观察着一个在手里摆弄着的小盒子时，感觉是可以不断变化的。当这个过程延续时，我继续感知着这同一个东西。[17]

因此，对胡塞尔来说，"统觉"(apperception)一词并不是与"知觉"(perception)相对立的。任何知觉都通过某种对诸感觉内容的统觉而产生。胡塞尔争论说，正是由于人们错误地将统觉与知觉对立起来，所以我们最好引人"理解"这个概念。[18]通过这种对感觉的"把握"(感觉内容在其中经历着一种"客观化的理解")，客观性的对象出现在我们面前。[19]它们是在这种活动中"构成的"。胡塞尔在这里首次使用了"构成"(constitution)这个概念。[20]

这种构成被进一步描述为一种**意义赋予**。与"知觉理解"相同的概念是"解释"(interpretieren，deuten)。[21]诸感觉内容是在一种特定的"意义"上得到理解的。这是一种活动的"质素"，"把握的意义"(Auffassungssinn)。[22]胡塞尔告诉我们，当他描述知觉时，他情不自禁地要借用那些用于分析意义活动的概念。他在这个地方设想了这样一种意识，它具有不能理解或把握的感觉内容。"如果我们想象一种先于一切经验的意识，它可以象我们一样具有同样的感觉内容。但它不会直观到物或从属于物的事件，不会直观到树木、房屋、鸟飞或犬吠。对此，人们立刻会说，它的感觉对这样一种意识来说意味着无，它们不能被视为某个对象之特性的记号，它们的联结也不能被视为是对象本身的一个

记号。它们只是空洞的度过，缺乏一种来自经验的客观化理解。因此，我们现在谈论记号和意义正如我们在表达的情形中所做的那样。"[23]

这种知觉理论与意义赋予活动的类似是十分明显的。就一个词的意义而言，我们曾谈到一种被某个活动"激活"从而获得了一种"精神"含义的无意义内容。对于一种全然指向所指对象的新的活动来说，物理声音只是作为一种"承载者"而起作用。所有这些概念都在对知觉的讨论中再次出现了。感觉内容只是一个"承载者"，它通过统觉而得到它的"意义"。[24]通过某种解释活动，这种内容被"激活"或者说获得了形式，在这个过程中，一个对象被构成了。[25]正如在意义赋予活动中一样，这里也存在着某种"不对称现象"，因为我们在知觉中全然指向被观察的对象。"感觉内容和用以'理解'它们或统摄它们的活动是以相同的方式被体验到的，**但它们并不表现为对象**：因为这些对象无论如何不能被我们看到、听到或知觉到。另一方面，当对象出现并为我们所知觉时，它们又不能被我们体验到。"[26]

如同在语言中对声音的理解一样，对感觉内容的理解最终是通过经验而习得的。一个儿童尚不具有统觉能力。[27]关于这两种活动的相似结构图示如下。

解释

赋予意义活动　　"承载者"————→所指对象

（依存性活动）（感知到的对象）

解释

知觉活动　　"承载者"————→所感知对象

（基础性活动）（"体验到的"感觉）

因此，"意义"和"意义赋予"等概念现在不仅限于语义活动

范围，而且可以用于一切对象化活动。胡塞尔在《观念》第一卷中称这是"惊人的发现，它以自己独特的方式拓宽了'意义'(Sinn)观念"。他在这里第一次对这个过程作了说明："本来，这些词只是在语言学范围即'表达'的范围中才具有指称。然而，扩大这些词的含义并对它们作适当的改变成为知识中不可避免的同时又是十分重要的进步。由此，这些词可以用于全部活动领域，无论它们与表达活动是否相干。"[28]为了将"语言学意义"与"知觉意义"区别开来，胡塞尔用"Bedeutung "(即意谓)来表示狭义的语言学意义("表达性意义")，而用"Sinn"(即意义)来表示广义的意义观念。

显然，这种相似的结构并没有排除它们之间的重要区别。我将在下一章探讨这个问题。目前，我最关心的是如下两个问题。

首先，意义赋予活动与"记号"的关系在知觉中与在语言中有很大不同。在知觉中，感觉内容以及通过对感觉内容的统摄而构成的对象之间存在着一种内在的关系。这里的记号不象在语言中那样是任意的。与之有关的事实是，知觉可以"充实"一种符号意义，因为一个对象是在知觉中被构成的，该对象通过它的显现使那个纯粹指示性的所意谓对象"呈现"出来。

其次，一个指示性的意义只有在那种构成着有声物理语词的知觉的基础上才是可能的。知觉的对象是符号意义的"承载者"。因此，在指示性的意义活动中有两个对象。其一是眼前的记号，其二是其自身并未显现的单纯所意谓对象。后者在胡塞尔对知觉想象论的批判中占有重要的地位。[29]尽管在知觉中也存在着替代物，即一个由某种感觉内容所代表的对象，但这里没有提到在指示和想象统觉中存在的两种对象。[30]这里不存在诉

诸一个形象或记号的中介。胡塞尔对此作了扼要的说明：人们所说的对内在内容的统觉与所谓对意向对象的知觉是**相同**的。[31]因此，胡塞尔通常称知觉为一个“呈现物”，因为对象在这里是“自身”呈现出来的。[32]

> 在这里的论述中，我的着眼点是那种构成着物的统觉。在触觉和所谓“感受性感觉”(feeling-sensations)中，我们可以引出两种不同的解释。首先，一种愉快的感受可以被对象性的加以解释。由此我们可以谈论这样一些特殊的事情，如“欢快的色彩”或“仿佛沐浴在一片玫瑰色的晨熹中”。其次，这样一种感受也可以联系到一个人的身体。这里我们第一次遇到了“身体的构成”问题，我在后文中将对此作专门论述。[33]

总之，新的知觉观念是以对“体验”(erleben)和“把握”(auffassen)的区别为前提的，它带来了两个后果。

首先，它似乎表明胡塞尔已经破除了这样一个前提：**我们意识到的任何东西都必定“存在于”意识之中**。在涉及到意向性时，我们常常听到人们谈起“回到对象”这个主题。据说胡塞尔在这个转向中已经实现了与笛卡儿的封闭性意识传统的决裂。主体不再把自己封闭于自身，它指向一个超越的世界。[34]这种关于胡塞尔的看法在新的意向性观念中寻找根据，因为知觉不再是对某种内在内容的体验或内省，而是对一个超越对象的认识。这种对超越物的指向性意味着什么呢？最初，它只意味着：我们必须承认，我们在直观时是把被直观物当作某种超越对象来体验的。任何其它理论都会受到意识中的所予物的干扰。在对所予事态

的描述中，我们必须防止被那种看上去无可置疑的假设引入歧途：即任何物都是在意识中被经验到的。我们在本章第二部分将会看到，这种观点本身并未触及那种独立于意识而存在的实在问题，也不怀疑我们知觉到的任何东西。这种对胡塞尔的解释在很大程度上是在**实在论**的意义上来理解"回到对象"这个主题的。然而，它在胡塞尔的理论中是没有根据的。因为，胡塞尔在目前所主张的不过是这样一种观点：对象被当作一个超越对象。在这里，所予物无论如何不能被抹去，因为这将与作为"直观主义"起点的规则相冲突：任何所予物"只能被理解为那种象存在一样呈现着自身的东西"。[35]

第二个后果对于现象学分析的进一步发展来说具有特别重要的意义。新的知觉观念敞开了所谓"相关性研究"的可能性。在这种分析中，知觉和被知觉对象是在一种密切的相互关系中被考察的。被知觉对象对应于某种活动，反之亦然，因为**对象是在活动对它的把握方式中呈现的**。活动在对象的构成中发挥着积极的作用。由此，被知觉对象渐渐与理解中的"意义"(或质素)相关。[36]这种对应性使胡塞尔后来有可能在对意识的分析中把对象当作一个"线索"，他遵循的是这样一个规则：无论何种对象，都有一个与之对应的特殊意识样式。[37]由于胡塞尔此时尚未对笛卡儿的假设进行研究，这种相关性分析在《逻辑研究》中便没有得到进一步展开。[38]正是这样一些限制使《逻辑研究》时期的胡塞尔能够走上一条新的道路。

第五节　对活动的进一步分析

到目前为止所讨论的活动形成了一个紧密的整体，尽管它

们之间还存在着区别。它们都是指向“real”(实在)对象的活动。我们后面将看到这里还存在着一些指向“范畴”或“一般”对象的活动。在这样一些活动中，“把握样式”的差异再次出现了。我在这一节中首先将讨论所有活动的共同因素，然后再讨论它们之间的区别。

I. 活动的本质因素——性质和质素

一个“体验”(Erlebnis)包含着两个因素：替代性内容(内在内容)和狭义的活动，即理解。胡塞尔在这种“理解”中又区别了“质素”和“性质”。试比较如下判断：(1)“火星上应该有智能生物！”(2)“火星上存在智能生物吗？”(3)“火星上存在着智能生物。”它们分别代表着一个愿望、一个问题和一个断言，因而在性质上是不同的。因此，性质概念在胡塞尔那里首先意味着诸如愿望、希望、爱和恨等情感关系；此外它还在认知态度层面上意味着怀疑和断定等关系。最后，胡塞尔还把“信念”以及与之相对的“纯粹表象”囊括到活动的性质之中。在此，布伦塔诺对活动的区分再次出现了：即“单纯呈现”某物的活动与对所呈现内容进行断定的活动。然而，对胡塞尔来说，“信念”不是一种独立的活动，而是那种包含着质素的活动的非独立方面。“纯粹表象”也是活动的一个成分。它是一种活动(不是孤立的活动)的质的规定性。[1]

除了质的差异外，上述三个判断还具有同样的“内容”。这就是判断的“质素”。因此，质素表明了活动的规定性，活动凭借它才成为**这个**活动。显然，两个具有不同质素的判断可以具有同样的性质。判断“2＋2＝4”和“易卜生在戏剧艺术中是现代现实主义之父”具有不同的质素但却有相同的性质。它们都是

论断。[2]

人们也许会说这种质素的不同是一种意向对象的不同。表象"教皇"和"皇帝"不正是以这种方式而有所不同的吗？但是这种推论是**非现象学的**，因为这里的关键不在于对象的不同，而在于活动的不同。这并不是说，任何表象只具有某种呈现物的一般特性而没有进一步的区别。随着表象指向不同的对象，这种区别将显示出来。胡塞尔称这是一种"自明的看法"(Selbstverstandlichkeit)，如果我们不能在"对象"和"意义"之间作出区别，我们就必须接受这个看法。[3]胡塞尔借此要说明的是，在活动之间存在着一种现象学的、质素的区别。一种将教皇而非皇帝当作表象内容的活动正是**活动本身**的一种特性。正是活动的这方面特性决定了它是**这个**活动，它指向一个特定对象。它是经验的内在规定性。正是它"规定着我们所说的这种指向该对象的这个意向"。[4]质素意味着任何"对象性指示"的方式都是一种特殊的东西，它具有一个特定的"内容"。(因此，内容在此涉及到了活动的本质；它不是超验的意向对象。)[5]

显然，质素和"对象"是紧密联系和彼此平行的。质素表明活动是由那种指向某个特定对象的特性内在决定的。根据胡塞尔的统觉理论，我们可以说对象是由这样一个事实决定的：即它要通过一种由质素加以规定的活动而得到理解。相关性的主题是以新的意向性观念为基础的。我们将会看到，胡塞尔在《逻辑研究》中把注意力主要放在活动一极的质素上面。[6]目前，只有相关联系的这一方面才是描述心理学的主题。

在胡塞尔看来，质素是所有活动(无论是指示的、想象的还是知觉的活动)都具有的因素。性质也是如此。因此，他称质素连同性质为活动的"意向本质"。[7] 质素告诉我们把对象"作

为""什么"来理解；性质则表明我们"如何"理解它。因此，赋予替代性内容以含义或"意义"的体验成分和在指示与知觉活动中发挥作用的成分在进一步的分析中被归结为"意向的本质"。[8]

同时，胡塞尔还使用了狭义的意义概念，即那种只是与质素相关的意义。胡塞尔把这种理解的规定或"理解的质素"称为"Auffassungssinn"或"Sinn der Auffassung"（统觉的意义）。[9]这预示着胡塞尔的《现象学的观念》，在那里，只有质素被称为"意义"，而性质被称为"所断定的意义"（Saze）。[10]

我必须再次指出，无论是狭义的还是广义的意义都是以十分相似的方式被使用的。意义观念源于语言的领域，即指示活动的领域。现在，这个概念又被用来表示知觉的性质。因此它是一种"充实着的意义"或"充实着的含义"。

II. 活动的非本质因素——感觉内容

质素和性质是任何活动都不可或缺的本质因素。胡塞尔将它们与"非本质的"成分区别开来。即使两个活动在质素和性质上都是相同的，它们还可能在其它方面显示出不同。南森关于格陵兰冰原的表象与我们的表象不同，然而在这两种情形中，"意向本质"是相同的。[11]显然，这些非本质的因素决定着各种活动（即指示的、想象的和知觉的活动）之间的差别。这种新的因素就是"充实"（fullness）。一种直观活动（无论是知觉的还是想象的）正是凭借这个因素与一种"空洞的"（empty）的指示性活动区别开来。这种"充实"是通过替代性内容，通过知觉活动的感觉内容而形成的。[12]

在这个定义的基础上，替代性内容被视为非本质的，因为它

们并没有出现在全部活动中，例如没有出现在指示活动中。人们或许会反驳说，指示活动也具有一种替代性内容，如声音或书写记号。然而这种内容没有为意义活动提供“充实”。实际上，它是某种为基础性活动，为那种把声音当作声音来感知的活动，提供“充实”的内容。它并不是对意义活动本身的充实。[13]由此可见，这些活动的区别主要并不在于它们是否具有某种一种替代性的内容，而在于这种内容具有什么样的功能。只有在某些活动中，活动与其替代者处于这样的关系之中：即后者同时是对它的“充实”。

的确，就对于替代性内容的关系而言，我们可以更加准确地刻划出这些活动之间的区别。胡塞尔称这种对于质素和替代者的关系为“替代形态”。一个活动究竟是直观性的还是指示性的取决于替代性内容是以直观的还是以指示的方式发生作用。而一个内容到底是以直观的还是以指示的方式发生作用又取决于该内容与活动质素的关系。[14]在指示活动中，替代者（如声音）与意义之间没有内在的联系。[15]因此，记号是作为“承载者”而“服务于”这样一种活动的，它与这种活动所意指的东西没有内在关系。[16]例如，在不同的语言中，同样的东西是以不同的记号被指示的。

在想象活动当中，情况有所不同。在这里，替代性内容是某种显现于“形象之中”的被意指对象的形象。[17]因此，在替代者与活动所意指的东西之间存在着内在的联系。理解在这种情况下不是完全自由的。我们只能在某种相似性的领域中意指某物。在指示活动中，任何经过任意选定的记号都可以当作一个替代者，但在想象活动领域中却不是这样。如果我们超越出相似性的领域，活动就变成指示性的了，因而就不再是一种“形象的理解”

(bildliche Auffassung)。

最后，对象在知觉中不是由一个形象所代表的，而是"自身""直接"呈现的。[18]（胡塞尔在第二版中还用了 bodily present 即"亲自显现"这个表述。）这并不意味着替代者与被替代对象的一致，因为替代性内容是内在的，而对象则是超越性的。然而，我们最好把由替代者所代表的对象**本身**称为一种"自我呈现的内容"。我们可以说这种对象是通过理解而产生的，正是理解才使对象呈现出来。[19]

III. 活动之间的联系——知识

胡塞尔在 1894 年已经指出，某一替代活动也可以变成一种直观。他谈到了"充实意向"的意识。现在，他在关于指示与直观活动之综合的理论中对此进行了更加深入的研究。在指示活动中，被意指的对象并没有出现，它"只是被假定地把握着的"。这样一种活动是一种"单纯的意向"，也就是说这种意向是"空洞"的。[20]这里的确存在着一种"对象性的指示"，但它是未被"实现的"。这种关系是在一种知觉（或幻想）活动中现实化或得到充实的，因此我们称这种活动为"意义充实的活动"(meaning-fulfilling act)。[21]"充实（即那种属于意向并在充实的综合中使意向获得'充实'的活动）把那种多少是以非**本真**的和不充分的方式表现出来的意向所意指的东西**直接呈现在我们面前**……在充实活动中，我们的经验表现在这样一段话中：'这就是物**本身**。'"[22]

对一个表达的理解不需要这样一种知觉。即使我们没有直观到一个表达所意指的东西，我们也能够理解它。极而言之，表达甚至可以在缺乏可知觉性内容的情况下仍然具有意义。如果

关于一个意义的"直观性说明"是可能的，如果实现了与所意指对象的联系，那么我们就知道该意义具有"实在性"因而不是想象的东西。[23]因此决定一个意义之有效性的正是知觉。我们也可以说，在这种情况下存在着与"所意指的意义"相应的"充实的意义"。意义活动的意向本质与直观活动的意向本质是一致的。[24]

既然这些活动的性质是可以改变的，那么这里实际上融合的东西就是质素。[25]质素是综合的承载者。由此我们可以理解，胡塞尔之所以还在直观的情况下谈到质素或意义的问题，部分地是由于这种综合的可能性。通过将指示活动与直观活动作比较，我们看到在后者中也可以发现在前者中被称为意义的东西。在这样一种充实活动中，对象以它在纯粹意义活动中被意指的相同方式而给予我们。这两种活动具有相同的意义(质素)。在知觉活动中，必定有某种与指示活动的"意义"相对应的某物。[26]在这两种活动中，同一对象以完全相同的特性被意指。因此，两种活动必定具有相同的质素规定性。**这两种活动之间的同一性和一致性是符号领域中的意义"概念"向知觉领域转移的基础。**[27]胡塞尔在第六研究中强调指出，作为一个词的含义的"意义"与作为一个感觉的含义的"意义"是不同的，他宣称只有一种指示活动才能赋予一个词以意义，这是知觉所不能的，后者只能充实某种意义。[28]

一旦意义进入知觉活动，我们就可以谈论"认识"问题。这里通过融合而出现的统一体是一个"认知的统一体"。[29]由于这两种活动之间的综合是通过一种"转换性体验"而出现的，因此这个统一体便是通过一种将两个活动彼此联系在一起的新的中介活动而产生的。这种综合活动就是一种认知活动，即一种"同

一化"的活动，在那里，意义和直观的共同对象出现了。[30]

现在，我们还可以谈论一种明确的同一性活动。在这种活动中，被意指的不是一个直观的和意义的对象，而是二者的同一性。换句话说，这里所说的并不是我们在某种明证的综合活动中体验到的一种 adequatio rei et intellectus（事物和理智的相符性），而是我们使这种 adequatio（相符性）本身成为对象。在这种情况下，我们直观的不是一个"实在对象"，而是一个"范畴对象"。这种对同一性的知觉在《算术哲学》中是不可能存在的。[31]

第六节 范畴活动

范畴活动在《逻辑研究》中占据着重要的地位。在第二卷中，胡塞尔把澄清逻辑范畴以及以它们为基础的逻辑法则当作自己的任务，这集中表现在对这些范畴活动的分析中。在范畴活动理论中，我们发现了一种对纯粹逻辑的真正的哲学补充。这种澄清构成了全部六个研究的基本目的。第一卷（为纯粹逻辑的必然性所作的辩护）和第二卷（对纯粹逻辑的澄清）的关系在第六研究中得到了深入的论述，在胡塞尔看来，这是六个研究中最重要的部分。[1]尤其应当注意的是，在第六研究第二部分（"意义和理解"）中，胡塞尔履行了自己的诺言，即为纯粹逻辑提供一种哲学的补充。这样，我们在此发现了一个"关于理性的理论"。鉴于胡塞尔为自己设定的任务，这个理论只限于论述"形式逻辑的理性"。[2]

我们在关于高阶理论的论述中已经遇到了这些范畴活动。我们也看到，胡塞尔在《逻辑研究》第二版中曾经抱怨说他的第一部著作《算术哲学》并未引起人们的重视。针对梅农等人，胡塞

尔强调了"复数理解"之分析的优先地位。[3]然而，通过对《算术哲学》的分析，我们发现胡塞尔所意识到的只是高阶活动而不是高阶对象。一个高阶活动只是由于低阶构成活动具有一个对象才间接地具有一个对象。总体的活动(Gesamtakt)只是在从属的意义上才具有一个对象。这种活动并没有在初阶活动对象的基础上构成一个属于它自己并与之密切相关的对象。[4]

在《逻辑研究》中，胡塞尔仍坚持《算术哲学》中的看法，即不能把范畴特性描述为"实在的"对象。集合关系不是一种感性的可观察特性。这对于某物"的特性"或基本属性也是如此。我可以看到一种颜色，但我看不到颜色属性；我可以感觉到光滑，但我看不到光滑属性。严格说来，只有那些我们可以亲眼看到或亲耳听到的东西才是可观察的。[5]由语词"和"所表示的集合关系(正如由语词"或者"表示的选言关系)"决不是我们上面所说的那种可以亲手把握到或通过某种感觉可以理解的东西"。我们不能描绘出它。"我们可以描绘出 A，也可以描绘出 B，然而却不能描绘出二者，也不能描绘出 A 和 B。"[6]因此，如果我们在可观察的感性事物中寻找这种形式那就大错而特错了。[7]例如，我们不能从一个被观察的总体中发现部分与整体的关系。我们可以观察到整体和部分，但观察到的不是**作为**部分的部分。换句话说，我不能观察到它是部分这个事实。[8]由此，一个整体的感性形式和可知觉的"形式性质"一定不能混同于整体的范畴性质。我可以看到一排树木。这是一个"感性整体"。[9]而复数本身则是不可感知的。当然，这个被感知的整体代表着一个尚未实现的计数的纯粹一致意向过程。[10]如果这种集合实际上得到实现，那么复数便被构成了。但是这个复数并不象各种物的属性那样是可观察的。

胡塞尔在《逻辑研究》中还以如下方式谈到了这种非感知性。任何意义都通过某种直观而得到充实。"白色性质"（whiteness ）是在对白色的知觉中得到充实的。但"和"与其它形式概念的意义是如何得到充实的呢？显然，在"单纯观看"的领域中，不存在那种使这种意义得到"充实"的直观因素。如下事实表明，在同一个"实在"对象的基础上可以作出不同的判断，例如"这张纸是白的"和"这张白纸"。[11]

这种非感知性给胡塞尔提出了一个问题，即我们应当从哪里发现观念的根源。包括形式概念在内的全部观念都必定在直观中具有某种基础。无论如何，我们可以说判断作为一个整体（而不仅仅是"词项"的组合）表达着某种知觉。[12]在《算术哲学》中，胡塞尔已经回答说这些观念来源于内知觉。"集合关系"的观念来自对某种集合活动的反思。在《逻辑研究》中，胡塞尔称这是一个自洛克以来一直未能得到克服的"根本错误的理论"。"集合关系"的观念并非根源于聚合活动，而是来自**集合活动的对象**。正如"桌子"的观念根源于桌子而非对桌子的知觉一样，"和"这个观念的意义根源于那种处于集合关系状态（the collective connectedness）的对象而非实现集合联系的活动。为了"感知"一个集合，我们的确要实现一种集合活动，但这并不意味着我们感知着集合活动本身。这样一种知觉将给我们提供一种全然不同的东西，即关于某种"集合活动"的简单观念。对一种集合活动的感知属于一种常态的"感性"知觉（内感觉），[13]而集合活动本身是一种范畴知觉。因此，集合关系的观念的根源不应该在某种联系活动中去寻找，而应当在集合活动的对象中去寻找。[14]也就是说，胡塞尔接受了一种**并非感性的可感知对象**，这是一个范畴对象或者说一个"高阶对象"。一个新的对象在集合活动

中构成了。它不是一个"实在对象"，而是一个"观念的对象"，即一个"思想的对象"。[15]

然而胡塞尔称集合活动为一种范畴**知觉**。他之所以选择"知觉"这个概念是因为这种活动表现出了与普通感性知觉活动相应的性质。在这种活动中，集合关系并不是在一种空洞的方式中被意指的，而是"自身"给予着的。因此这里不可避免地要用到"知觉"或"直观"这类概念。这种知觉不是"感觉"的，而是"超感觉"的。[16]

由于引入了这种观念性的、超感觉的对象，胡塞尔终于打破了他在《算术哲学》中所陷入的**困境**。当时，他坚持一种传统的感性论模式，根据这个模式，一个对象不是物理的便是心理的。[17]由于集合关系不是一个物理对象，他因此认为它是一个心理对象，因而相应观念的根源就应该在内知觉中去寻找。这里不存在其它的可能性。我在第一篇中已经证明，这使胡塞尔的数的理论陷入了困境。在1913年的手稿中，胡塞尔承认他从一开始就对这种理论的正确性产生了怀疑。然而，他竟然置这些怀疑于不顾而提出了这个理论，我由此感觉到这里必定存在着某种强有力的因素使他不能更好地理解这个问题。

胡塞尔在《逻辑研究》中的进展是相当重要的，因为他现在断定存在着一种不可感知的对象。这样，他就摈弃了自己早期所坚持的感觉论模式。这种模式不仅存在于他的导师布伦塔诺那里，而且存在于胡塞尔当初所研究和引述的全部思想家的理论之中，包括英国经验论者洛克、贝克莱、休谟尤其是 J. S. 密尔。所有观念都基于某种知觉，如果不是外知觉的话，那么就是内知觉。然而，胡塞尔在数中的确遇到了某种并非根源于这两种知觉的观念。他最初试图在内知觉中寻找这个观念的根源，但这导致

了许多困难。因此，当时的哲学使其旨在为数学提供一种哲学基础的努力走进了死胡同。

正是这些困难使胡塞尔在《逻辑研究》中采取了极端的步骤，即引入了“观念的对象”。数的根源应当在某种集合活动的对象中去寻找，这是一个观念的对象。这样，胡塞尔没有必要再把反思当作他的避难所。这个步骤的重要性在于，他首次提出了知觉超感觉对象的可能性。的确，范畴知觉与“本质直观”并不相同。但是，这两种活动具有**相同的结构**，因此胡塞尔以相同的方式来讨论它们。在这两种活动中，被知觉或被直观的不是“实在的”对象。范畴知觉开启了通往新的本体论和观念对象领域的道路。考虑到胡塞尔过去的经验论背景，这的确是一场革命性的进展。胡塞尔本人认为这是一种“柏拉图主义”，这是他的同时代人所不能容忍的，因为他们希望把哲学和科学仅仅置于事实或“实在物”的基础之上。[18]

对于这些范畴活动，人们可以提出这样一个问题：我们是否必须把这种高阶对象的构成视为一种创造性意识的行为。诸联系的构成毕竟依赖于我们的选择。在《算术哲学》中，胡塞尔强调指出，我们可以自由地联结任何可能的对象。我们可以把一定数目的可以感知对象集合到一个集合之中，同时，我们也可以不这样做。此外，各种联结方式都是可能的。现在，如果我们接受了一个任何集合关系的观念的关联者，那么是否应该认为这种关联者是一种意识的产物呢？

这个问题之所以重要，是因为胡塞尔的某些解释者认为这些观念对象（尤其是数的对象）的构成变成了胡塞尔构成观念的一般模式。因此，我们也可以在这个基础上解释实在对象的构

成。由此，对范畴知觉的解释便引出了这样一个争论，即胡塞尔的构成观念究竟是趋向于实在论还是趋向于观念论。我将在本章后面回答这个问题，现在则要对范畴活动作进一步的分析。对这些活动的正确描述将会为我们提供所需的答案。

通过将范畴知觉与普通知觉进行比较，我们显然可以看出这两种活动赖以使一个对象出现的方式是根本不同的。当我们观看一个实在对象时，它是"一下子"出现的。我们不会把该物理解为由一系列个别活动所观察到的那些侧面的总和。它自身是立刻呈现出来的，正如感知活动是一个同质的统一体。[19]胡塞尔称这种知觉是"直接的"和"简单的"。就好象我们是在"用一个手指"指向对象。[20]相反，一个范畴对象首先出现在一种综合活动之中，即出现在"多向放射"(many-rayed)的意识之中。[21]因此，这种综合意识是直接意识的前提。[22]这两种活动的关系在于：**范畴活动使直接活动中所隐含的东西显现出来**。[23]例如，我们一眼就可以看到一个具体的整体。而在对这种知觉的进一步解释中，我们可以关注不同的部分以及它们共同构成的整体。正是在这种活动中，部分首次**表现为**部分而整体**表现为**整体。以一排树木为例，尽管我们一下子就看到了它们，但它们仍能在一种多向放射活动中得到进一步的分析。在这种活动中，不仅是各种构成成分必须依次得到观察，而且它们必须被紧紧地包含在一个总体活动之中。由此，那种基于实在对象的新的对象在这种总体活动中出现了。[24]

上面我们指出了这些活动的自发性特征。它取决于我们是否想使一个被观察对象清晰地显现出来。如果我们确实决定这样做，我们仍然必须在不同的立场之间进行抉择。因此，自由和选择在这里是可能的。尽管如果没有直接活动作为其基础，范畴

活动是不可能存在的，但我们在范畴构成中的确是自由的。然而，我们的自由不是没有限度的。这里我必须指出两种限制：(1)我们不可能以任意的方式来说明一个特定的现实对象。例如不能把一个部分理解为一个整体，反之亦然，同时也不能把一个整体理解为一种属性。[25](2)范畴形成服从的是这一结构本身具有的法则。一旦某对象具有了一种特定的形式，这些规则便决定着何种变化或变形是可能的。[26]例如，算术就代表着这样一种形态理论，因为它构成了那些在"和"的关系基础上形成的法则。代数则为我们提供了可能的(即有效的)组合式。

这些形式法则还包括纯粹必然逻辑的法则。**正是在这一点上，对意识进行分析的现象学与纯粹逻辑联系在一起。**首先，基本的形式观念将在范畴活动中发现它的直观基础。而在这些形式基础上成为可能的组合关系则是逻辑研究的对象。现象学的主要兴趣在于这些形式本身以及这些形式赖以"实现"自己的活动。[27]因此，我必须对形式和"材料"的基本关系以及形式化的可能性进行评论。

一个不以知觉作为其基础的范畴活动是不可能的。一个不具有任何可感觉性的"纯粹心灵"观念是"荒谬的"。[28]然而，我们的确可以从基础性活动中分离出来。当我们观察一张白纸并且把白色当作这张纸的一个属性时，我们就可以看到作为属性的属性(白色)。用判断来表示就是"这张纸是白色的"。不仅如此，我们也可以把形式与特定内容区分开来。基本的属性关系可以适用于任何可能的具体物。因此，我们可以改变内容，即"质料"。在一个表达性判断中，我们用"记号"来代替"语词"。这样，经过形式化的判断就读

作：S是p。依存性对象就是以这种方式与特殊性内容区别开了。显然，任何相对于这样一种形式的法则都是独立于内容的。所以胡塞尔称这种法则是分析性的。而在这种法则中的记号则是可以自由改变的。[29]

第七节 一般表象或观念化的活动

胡塞尔是同时处理范畴活动和那种我们赖以直观某种一般物的活动的。一般表象本身被称为一种特殊的范畴活动。这两种活动的对象是"思想的对象"或"高阶的对象"。[1]在我看来，正是由于这种结构上的相似性，对范畴活动及其关联者的发现成了本质直观学说的催化剂。[2]这个新的理论将为纯粹逻辑和其它先天科学提供一种基础。我将在第三章关于抽象问题的论述中对此予以讨论。

在这一节中，我的论述仅限于那种我们赖以指向这些一般对象或"本质"的**新的意识样式**。关于《逻辑研究》中的"一般对象"的理论，我们特别要注意的是，正是**在对意识进行分析的基础上**，胡塞尔才可能为那种超越于"实在"世界之上的"观念"世界的合法性作出辩护。他的出发点是这样一个不可否认的、现象学地给予的事实：除了存在某种意指着个别物的活动之外，还存在着某种使一般物得以显现的活动。[3]如同在范畴表象中一样，这种区别也可以代入到指示活动与直观活动的区别。由此这里存在着(A)某种以纯粹指示方式意指一般物的活动，以及(B)其它那些对一般物进行直观的活动，即本质直观。

(A)在辩护一般观念物的存在时，胡塞尔以一般意义作为其出发点。这里存在着意谓着某种个别物的指示活动和意指着

某种一般物的指示活动。我们可以以现象学的方式确立这两种活动中的那种在描述中给定的区别。[4]然后，我们必须关注它们的“意义”，即关注它们的“内容”。[5]在第二逻辑研究(题为“种的观念整体和现代抽象理论”)，胡塞尔一开始就提出了这样的问题。他写道：“只有回溯到那种代表着种的名词的意义(意谓或意义)和那些对种作出的断言的意义，我们才能够回答这样一个问题，即将种视为对象是否可能或者必然。”[6]如果我们认为实际的意向对象是个别的(这就是贝克莱、休谟和 J. S . 密尔等人坚持的经验主义的抽象理论)并在此基础上解释这些名词，那么一般对象显然不会存在。反之，如果我们对这些表达以及它们那种指向一般对象(即“种”)的直接意向进行分析，并因此认定一般对象的存在是无可置疑的，那么经验论就必定是错误的。

毫无疑问，诸如“苏格拉底”和“所有的人”这样的含义指的是经验物。而在“2”、“圆的方”和“所有纯粹的逻辑命题”中，我们所面对的显然是本体论意义上的一般对象或必然论意义上的观念存在物。[7]我们不能抹煞这种意识样式的区别。任何人都不能否认当我们说“C 调”和“红色”时，我们面对的是某种一般对象，即使它们是“出现在我们的逻辑视野之中”。[8]与个别对象的意义相对，这是一种“全新的意识样式”，一种“全新的理解样式”；它代表着“活动的一种新的特性”。[9]

(B)现在，仅仅以符号性的方式出现于一般意义中的东西在本质直观中可以得到充实。“以直观性表象作为基础，我们对纯粹的指示性意向进行意义充实；我们实现了它们的‘真实’意谓(Meinung)。”[10]某种一般物在这里是**自我所予**的。因此，我们可以“通过回到意向充实过程来澄清一般名词的含义”。这种澄清同时就是一种“明证性的肯定”。[11]

胡塞尔写道，对许多人来说，"普遍的直观"听起来就象是"木质铁块"一样怪诞。[12]提到直观，我们不可避免地会想到那种一向是个别性的感性知觉。但是，如今我们已经有可能在一种以普通感性知觉为基础的依存性知觉中谈论一种对"观念"的知觉。当我们看到一个个别的红色物体时，我们直接注意的是"红的性质"(redness)，[13]或者用胡塞尔在论述算术基础时所举的重要例子，当我们以明证的方式谈到数目"4"时，我们亲眼看到的是四个物体，但在精神上指向的是"4 的性质"或"4 这个种"。[14]该观念是我们"逻辑关注"的对象。对这种普遍知觉活动的反思分析表明，它与感性知觉全然不同。[15]至此，在个别知觉的基础上出现了一种新的直观样式，而在这种直观中，又出现了一种"新的对象性类型"。[16]它是一种"指称的新形式"，一种"新的意识样式"，一种"全新的指示形式"。[17]

第八节　自然的和现象学的态度——临时的结论

当胡塞尔在《逻辑研究》中首次提出意识分析的新样式时，他仍然是以批判的态度来看待所谓"英国知识论"的。当然，他所想到的是洛克、贝克莱、休谟和后来的密尔这些不列颠思想家。从《算术哲学》来看，他对密尔的著作相当熟悉。我们有必要对他与这些思想家的关系进行深入研究，因为从某种意义上说，他认为这些思想家的工作是在为现象学作准备。甚至在他彻底转向先验观念论之后，尽管他对不列颠哲学大加鞭挞，他仍对它表现出强烈的兴趣。那么，应该如何看待胡塞尔在《逻辑研究》中的这些批判呢？他本人从未对不列颠心理学进行过系统论述。然而，我们仍可以根据他对不同活动的细致分析来把握他的批判的实

质。就其基本目的而言，上述思想家与胡塞尔没有什么不同，即他们都要分析意识的全部形式。但是，由于他们从根本上误解了意识的本质，所以从一开始就走上了错误的道路。

这些心理学家认为意识是一种通过感官知觉收集并保存"印象"的容器。随着时间的流逝，这些印象渐渐淡化而"观念"产生了。这些印象及其痕迹构成了用以构造意识的唯一材料。[1]因此，对知觉的说明就是以这些所予内容为基础的，就象在传统的统觉理论中那样。由于这些内在所予物来自感官知觉，胡塞尔也称这种理论是"感觉主义"的。[2]任何东西都被还原为感性材料，由此产生了"感觉材料心理学"的名称。[3]既然这种心理学认为任何东西都必须是可看见的或可触知的，因此它从一开始就没有为范畴对象或本质(所谓"思想对象"或"观念对象")留出一席之地。[4]感觉论心理学将这些观念对象视为联想的产物和观念的外部关联。[5]进而言之，指示性活动被解释为由某种声音联想到某种"印象"，[6]而想象活动则成了一种"印象"的痕迹。[7]断定和单纯表象的区别被归结为观念强度的区别。[8]

胡塞尔认为，这种心理学的问题在于将全部意识样式的差别还原为各种内容以及各种内容联系之间的差别。因此，它忽视了那种赋予感觉以意义和整体性(它不仅是一种内容的"组合"或"连续")的统觉。[9]在这种心理学中，意识被当作一个空间，内容在这里通过时空的相似性和连续性而彼此联系。胡塞尔把这种机械联想论比作一种数目操作的运算机器。[10]在这里，我不可能详细描述这种"感觉材料心理学"的后果。我将把注意力集中在知觉理论上，因为由此可以清晰地看到自然主义的思想态度所导致的结果。

在胡塞尔看来，经验主义知觉论的根本缺陷是其"关于观念

的含糊观念”。他指出，所有这些思想家所依赖的那种关于观念的观念都是极不清楚的。英文词“idea”（观念）与德文词“Vorstellung”（表象）相似，它既可以指主观性表象，又可以指表象的对象。我们在洛克、贝克莱、休谟和J.S.密尔那里都看到了这种混淆。[11]针对所有这些思想家，胡塞尔谈到了一种“观念论心理学”(ideological psychology)。他们所说的“观念”是某种意识的内容。这种意识内容不是活动，而是**一种主观化的对象**。它是被知觉的物。洛克认为，意识对象的主观性是我们意识它们的必然后果。“意识活动只能在意识中的实际所予物即那些构成意识的内容之上发挥作用，这一点看来是完全自明的。”[12]这就是那个著名的“主观性原则”或“内在性原则”。胡塞尔指出，这种迫使我们认为物的属性甚至物本身都是意识的内容的“原则”是一个“先行假设”，一个“假定的自明结论”。**这个先行假设与所谓自然态度密切相关**，这种联系可以解释自然态度的持久性。胡塞尔认为，这是一个哲学上无可匹敌的虚假观念，也是认识论“至今仍然深受其苦”的错误。[13]它导致了“长达几个世纪的错误”和痛苦。[14]

那么，这与自然思想的客观性趋向有什么联系呢，我们如何可能在这个基础上理解这种先行假设呢？胡塞尔在1894年已经使用了“自然人”和“自然思想”这样的概念。在当时，这意味着那种非反思的思维以及把现象当作物本身的错误。[15]观念论心理学已经意识到了全部对象与主观性的联系，在这一点上它不是素朴的观念。与前科学的素朴思想相比，它的确进了一步。然而胡塞尔在这里仍然谈到了一种“客观的”和“幼稚的”思想态度。这是因为他看到了这样一个事实，即这些心理学家也如同那些从不进行反思的自然人一样，对意识和意识的存在特性并无意

识。"主观性原则"无非是这样一个形式的和一般的论断，即我们意识到的任何东西都在意识之中。这个看法**缺乏对意识的进一步分析**。这个论断没有成为进一步研究的主题，而只是一个空洞的题目。[16]心理学所分析的事实上是主观化的对象。这样我们就面对着这样一个引人注目的事实：这个哲学把一切都还原为心理学，然而事实上并没有发现精神的东西——这是两个彼此关联的缺陷。正是由于这种心理学对于那种理解和解释感觉内容的意向活动一无所知，它才把全部对象都还原为内在事实。这种心理主义事实上是一种客观主义。它没有发现那种作为反思对象的统觉活动。我们只是象前科学的人们那样"经历着"这种活动。[17]对象的主观化和无视意向性的存在构成了这种理论的两个侧面。

这些心理学家的工作都以这样一个信念为基础：我们直接意识到的(Bewusst)任何东西无不存在于意识之中(Bewusst-sein)。他们没有追问意识实际上是什么。现象学的分析告诉我们，"意识"(Bewusst)这个词在前一个句子的前半部分和后半部分意味着某种不同的东西。在前半部分，它指的是胡塞尔称为"统觉"的那种典型的意识样式，即意指一个超越的对象。而在后半部分中，它是一个内在的"体验"(erleben)。[18]事实上，任何对某物的意识都可以被理解为一个"体验"。"**具有某种体验和体验到某种内容**——这两种表述常常被认为是等同的"。[19]然而，二者之间存在着明显的不同。我们听到人们的歌唱因而"体验"到声音的感觉。由于洛克等人把任何意识都理解为"体验"，任何被知觉对象就必定是一种主观性的意识内容。这样的意识是未经深究的。在上述先行假设的影响下，这些心理学家毫不犹豫地对对象进行分析并对他们在意识中确立的东西加以断定。[20]因此，

意识仍然是一个完全未分化的概念。它是一个被动的容器，一个盒子：内容"只是简单地在那里"。[21]与之不同，胡塞尔表明，意识包含着一个具有多种分支的意向功能系统。感觉内容只是意识用以编织一个充满意义的超验世界模式的原材料。[22]

针对自然思想态度，胡塞尔主张一种连贯的和彻底的反思。我们不能停留在单纯的活动之上，还必须把这些活动本身当成我们的对象。[23]在《逻辑研究》中，这种反思(至少是胡塞尔的方法论反思)尚未涉及对意向对象之存在判断的悬搁。在本章的最后，我们将会看到，如果我们不仅关注胡塞尔宣称他做了什么，而且也关注他实际上做了什么，那就应该说这种悬搁(epoche)观念在《逻辑研究》中的确是很肤浅的。

第二部分　超越的对象

当人们把胡塞尔的《逻辑研究》与其早期著述和布伦塔诺的观点加以比较时，他们似乎有理由说胡塞尔开拓了一条通往新的、"现代的"意向性观念的道路。与那种本来指向某种内在对象的意向性不同，现在的意向对象是超越的。[1]我们听到的是人们的歌唱而非出现在我们心里的感觉。我们所感知的动物和树木并不象洛克所相信的那样是"观念"或"观念的组合"，它们不是内在的。[2]这些陈述似乎是显而易见的并可以在"回到对象"的意义上加以解释。J. H. 凡・登・伯格就持有这样一种看法，他把被感知的树木描写为"在那边花园中的树木"。被感知物是"实在之物"。"在意向对象……和实际存在在那里的对象之间并无区别可言。只有一个对象，即在那里的对象。**只有一个世界，即我**

们生活于其中的世界。"[3]根据这种解释，主体打破了那种不可能与实在有真正联系的囚笼一样的存在。在这个背景下，凡·登·伯格还谈到了主体的"逃脱"和"外出之在"(ex-istence)，即我们可以从外面发现自己。由此，意向性的弓箭指向了世界。[4]

为了支持这种解释，人们还可以利用这样一个事实：胡塞尔拒绝任何映象的或记号的知觉理论。我们在知觉中看到的不是一个记号或映象，而是"具体显现出来的"物"自身"。难道这不能解释成为我们在知觉中达到了外部的实在物吗？[5]在我们对这类解释进行评论之前，首先应该提出两个问题：第一，这个超越的对象是什么？第二，胡塞尔是如何看到这种向外部世界的跳跃的？

(1)当胡塞尔作出关于对超越物的知觉的陈述时，他是把对感觉内容的体验与对对象的知觉对立起来。他反对把感觉内容与被知觉到的客观性质等同起来。[6]他在这里再次求助于所予性的方式。客观的颜色必然具有某种空间形状，由于它不可能与它所属的广延平面分割开来，因此，就不可能以某种心理内容的方式被给予。[7]一个三维的空间形式决不可能是一个充分的内知觉的对象。[8]物总是在各种"投影"(Abschattungen)中被给予的。(作为活动的"直观性内容"，这种投影本身是可以被充分知觉到的。[9])用布伦塔诺的概念来说，我们在原则上可以区别两种"物理现象"，即必须把从体验方面看待的物理现象与作为物的某种属性的物理现象区别开来。[10]

由此可见，尽管二者有着原则的区别，但它们之间又有着紧密的联系。**从最终的意义上说，超越属性无非是经过超越性解释的感觉内容**。它是一种经过"客观地"把握的感觉，也就是说，它被理解为一种对象的属性。因此，统觉活动也被说成是一种对象

化的活动，[11]它通过一种对象化的解释而提供了一个显现着的对象。[12]胡塞尔还针对这种感觉内容和属性的关系论述说，感觉内容还为我们提供了用以构成对象的**相似的建筑材料**。呈现在我们面前的物是由那些与为在内容相似的质料构成的。[13]尽管它们不是同一的，但它们有"类属上的联系"。[14]这里存在着若干"类"感觉内容，如视觉内容和触觉内容。当这些"类"通过对象性理解而作为超越物呈现在我们面前时，由于它们之间存在着联系，我们可以用同样的名词来指称它们。例如，我们在这两种情况下都可以说"颜色"或"平滑"。[15]由于人们将感觉内容与属性等同起来，我们就会看到一个词的模糊使用。

这种歧义性在"空间"概念的使用中造成了极大的麻烦。当我们在感觉的意义上谈论空间性时，这是指那些其自身并不在空间之中但却有助于构成对象性空间的感觉侧面。因此，当胡塞尔将"范围"、"位置"和"规模"等词用于内在内容时，这必定使人们感到困惑。所以他在《逻辑研究》第二版中警告说，这里指的是范围、位置和规模的"表象要素"。[16]在另外一个谈到内在内容的段落中，胡塞尔用"类空间范围"的表述取代了"空间范围"的说法。[17]这的确是一种澄清，因为它指的是那些其自身并不在空间中的"体验"(内在内容是它的部分)的性质。在对内在时间意识的分析中，胡塞尔把不可用时钟精密测量的内在时间与外部时间或"空间性的时间"对立起来。[18]

我们还应注意到，《逻辑研究》中的时间观念与胡塞尔以前的思想相比较显得更加连贯。在《算术哲学》中，胡塞尔认为活动是在时间中的，而内容则在空间中。由此产生了一

个问题，空间性的内容如何能够存在于非空间性的精神之中。现在，这不再是个困难了。唯有感觉内容是内在的。通过一种对感觉内容的对象化理解，一个空间性的超越对象便呈现在我们面前。

这样，在超越对象和显现着的内容之间存在着一条内在的界限。"显现着的"在此缩小为"自我显现"(self-presenting)的含义。[19]对一个对象的知觉无非是对感觉材料的对象性理解。[20]显然，超越对象不是一个在意识之外存在的"物自体"。在知觉中只存在着"显象"(apprearance)，**我们不知道它是否真的存在**。[21]总的说来，从《算术哲学》到《逻辑研究》，胡塞尔关于外部世界的看法没有什么变化。我们知觉到客观的颜色，它们是内在"颜色"的客观化。但是，这些感觉内容是如何产生的呢？是否必定有某种外部原因在我们心中引起了这种感觉材料呢？胡塞尔在《逻辑研究》中没有明确提出这个问题，因而也没有给出答案。他只是把我们具有感觉当作既定的事实，然后便描述我们对这些感觉内容的统觉理解。他之所以对这个问题保持沉默是因为他把描述心理学当作自己的起点。[22]这种心理学对所描述现象的最终原因问题完全不予考虑。我们在后面将分别讨论胡塞尔是否接受了这样的最终原因以及我们能否在此谈论某种"物理物"的问题。目前，我只是要指出超越对象并**不是**这种实在物。

(2)胡塞尔为这种新的知觉理论所作的辩护证实了上面的看法。认识论的问题通常可概述如下：有这样一个对象，一个独立于意识的"物自体"。心理活动指向着这个对象。问题在于意识如何能够知道该物实际上是什么。为了回答这个问题，我们就必须采取一个既在意识之中又在意识之外的立场，而这显然是

不可能的。

胡塞尔不是这样提出问题的。[23]他在描述心理学中根本没有提出“跨越这个鸿沟”的问题。他把作为“经验”领域的意识当作自己的出发点，并认为存在着某种指向某种超越物的经验。体验在自身中构成了与某种它所不是的东西的联系。一个超越对象的出现意味着人们“经历了这样一种活动，感觉经验在其中以某种方式而得到‘统摄’”。[24]一个超越对象随着某种活动的出现而同时被给予。[25]我们确实“面对着”某物，[26]但我们所面对的不是一个形而上学的物自体，而是一个通过将某种感觉材料对象化而使活动本身得以显现的显现对象。胡塞尔也的确使用过“物自体”这个概念，但它“只具有我们这里所说的那种相关的和可理解的意义，即可充实的直观意向的这个意义”。[27]换句话说，当着活动是一种知觉活动也即一种充分的知觉活动时，这种对象便呈现出来。因此，“实在对象”就被定义为“一种直接性知觉的可能对象”。[28]从这以后，对象便通过它与知觉的关系而得到限定。它是一种“在知觉中如其显现(as it appears)和如其所现(as what it appears)的”对象，而不是一种“存在于客观实在之中……而后由经验、知识和科学使之出现的”对象。[29]

因此，某种活动知觉着一种超越的对象，这是一个描述心理学的论断。胡塞尔与布伦塔诺的区别并不在于布伦塔诺把自己限制于心理学的基础之上，而胡塞尔则打破了这个樊笼转而承认一种超越于意识的世界。**二人都立足于心理学之中**。如果说胡塞尔可以指责布伦塔诺，那是由于后者没有看到“单纯具有”一种内容与对某种内容的客观性把握是有区别的。任何混淆这两者区别的人都必定会成为“意识”以及诸如“在意识中”或“内在于意识”这些含糊不清、模棱两可的表述的牺牲品。对这两种

“意识样式”的区别是胡塞尔的最重要论题。当他在《逻辑研究》中说活动知觉着对象“自身”并断定该对象的“存在”时，这也是心理学的语言。

的确，在《逻辑研究》中亦如在胡塞尔的早期著述中一样，意向对象不是内在的。尽管如此，意向对象这个概念**仍然保持着经院哲学赋予“意向的”这个词的含义**，即某种与“实际的”（wirklich）这一概念相对立的含义。《逻辑研究》中的意向性主题并不能使我们有理由谈论一种实在论的知识论。当然，我们后面将看到，《逻辑研究》中确实存在着实在论的内容，**但它与这里的意向性主题无关。**

到目前为止，我们所得出的结论尚不成熟，因为我们还没有对“观念对象”问题进行考察。《逻辑研究》中的实在论倾向常常表现在胡塞尔对本质直观的论述中。然而，我们还来不及对这些本质的本体论地位作出判断。我将在本篇第三章结尾再来讨论这个问题。

第三部分 活动和内容的关系

第一节 关于构成的概念

胡塞尔的解释者们对“构成”概念的主旨众说纷纭，在这里，实在论的和观念论的解释是彼此对立的。实在论者认为，意识和对象处于一种“遭遇”关系之中。因此，构成就是让某个对象独立于意识而出现。存在主义的现象学就常常在这种意义上解释胡

塞尔(例如比莫尔)。与之相反,胡塞尔的其他解释者们则在一种先验观念论的意义上来看待构成概念。最后,还有一种观点认为胡塞尔关于构成概念的论述十分含糊,因此关于它的争论是无法解决的。[1]我认为,只有厘清胡塞尔思想发展的过程,我们才能对这个问题进行富于成效的讨论。上述问题可以在这个过程中得到解决。应该说,上述两个问题并不是互相排斥的,它们代表了胡塞尔思考的不同阶段。

这里,我的分析仅限于《逻辑研究》中的构成概念。首先,我将讨论初阶活动,此后是范畴活动。

(A)如前所述,在《逻辑研究》中,即在胡塞尔远未转向先验观念论之前,他已经使用了"构成"概念。[2]这个时期的构成概念的确具有比莫尔所说的赋予意义的含义。它是对某种感觉内容的把握,对象因此而呈现出来。因此,正如我们在《逻辑研究》中所看到的,它肯定不是创造性的。这样,我们可以象胡塞尔在《算术哲学》中那样认为,所谓创造性活动是一个"心理学的怪论"。就一个内在内容被把握为一种客观属性而言,构成是一个"使某物显现"的活动。[3]至于这些感觉内容的来源问题只能由一种发生的阐释心理学来回答。对于描述心理学来说,只要对我们在意识中遇到的这些感觉内容进行观察就万事大吉了。

直到胡塞尔开始转向先验观念论时,他仍然保持着这种非观念论的构成概念。的确,在先验现象学中,构成概念如同芬克在一篇胡塞尔首肯的文章中指出的那样意味着"使……产生"。但这并不能改变这样一个事实,即非创造性的构成概念是以所谓现象学心理学为基础的。这个心理学是《逻辑研究》中的描述心理学的继续,它是先验现象学的准备阶段。在这个阶段中,先验的转向尚未出现。因此,甚至在胡塞尔转向先验观念论之后,

他仍然从心理学的立场认为创造性活动是荒谬的。正如芬克所说，人在世界中的心理体验是接受性的。心理学的意向性是一种“已被构成的”常识意义的意向性，因而是软弱无力的。[4]

(B)上面，我暗示了一种可能性，即构成概念本来可以在高阶活动的基础上得到解释。[5]这里实际上涉及到两个问题：(1)对这些活动本身的解释，(2)是否可以把范畴知觉当作构成概念的样板。

对第一个问题有各种看法。西拉希(Szilasi)相信胡塞尔哲学的显著特点在于意识并不创造联系，为此他求助于“范畴知觉”概念。这样，他把胡塞尔与康德对立起来并断言说，人们想象不出还有谁能够比胡塞尔更彻底地与哲学传统决裂。形式不是由知性创造的，而是在知觉中给予的。[6]然而，这与胡塞尔的“知觉”概念几乎没有什么关系。在他转向先验观念论后，即使对一个物的普通知觉也具有一种创造性特征。此外，西拉希忽略了一个极为重要的问题，即感性知觉与范畴知觉的区别。联系是物本身的属性，这本身已不是新鲜的东西。胡塞尔在《算术哲学》中讨论物理(质料)关系时已经指出了这一点。现在的问题在于，这对根源于我们的自发活动而产生的范畴关系来说是否适用。西拉希忽视了这个区别。他把对一排树木的知觉当作范畴知觉的例证，而这恰好犯了胡塞尔告诫我们要提防的那个错误，即把感性的可知觉整体与范畴整体混淆起来。[7]对一排树木的知觉是一种普通的感性知觉。而“一排”是一种“形式性质”，即一种可知觉的性质，用胡塞尔的话来说，是一种准性质。

当我们清点一排树木并说“一共有十五棵树”时，西拉希所忽略的那种可能性便出现了。这个数目是物的一种属性抑或是我们计数活动的产物呢？在《算术哲学》中，胡塞尔回答说这些活

动是由我们而非数目引起的：数目并非外在于我们的客观存在。然而，在《逻辑研究》中，胡塞尔接受了这样的观点：计数活动具有其自身的关联项，即作为一种"观念对象"的集合。那么，这个对象难道不是心灵的产物吗？作为一个范畴对象的数目难道不是由范畴知觉引起的吗？我相信对于这个问题的答案必定是否定的。在谈到这些活动时，我们可以谈论某种自发性，但这并不意味着意识在此是创造性的。如前所述，范畴知觉是一种依存性活动。如果没有一种基础性的感性知觉它就不可能存在。它揭示了在前范畴层次上暗自所予的东西，例如某种部分与整体的关系或某种固有的关系。[8]

因此，我们必须说范畴活动"使某物显现"而非"产生"。胡塞尔的"范畴替代者"理论明确了这一点。胡塞尔认为，范畴知觉如同感性知觉一样是对某种内在内容的对象性把握，内容在这里是一种在基础性层次上形成的心理纽带。诉诸知觉中的融合而进行的连续性综合活动是某种在范畴层次上形成的"外显性"综合活动的可能性条件。[9]在此，感性知觉和范畴知觉之间的确存在着一种真正的相似性。

上述论述也回答了我提出的第二个问题，即是否可以把范畴构成当作知觉构成的模式。[10]我的分析否定了这个假设。我们在第一篇已经知道，胡塞尔在其对高阶活动的分析中并没有发现意识的意义赋予活动。这个发现是在对记号活动的分析中出现的。在《逻辑研究》、胡塞尔还把知觉视为意义赋予。此后，他将这个新的知觉观念应用到作为对范畴替代物进行对象性把握的范畴知觉。因此，我们可以说不是范畴知觉充当了构成概念的模式，相反，正是知觉构成充当了范畴构成的模式。这样，我们必须在知觉理论的基础上从事对构成理论的解释。在本书第三篇，

我们将看到《观念》第一卷的“现象学的基本思考”就是在分析这些活动。只有这样一种理论才能称得上是“基本的”，因为感性知觉是意识的基础性活动。事实上，在范畴知觉的基础上来解释感性知觉是一种彻头彻尾的非胡塞尔理论，因为胡塞尔孜孜以求的是返回到我们知识的最终的和基础性的根据上去，即必须从“判断”回到“体验”。[1]

第二节 活动和对象的相关联系

我已经指出了新的知觉观念之于相关性分析的重要性。[1]在这一节中，我将有选择地对这种相关性的某些侧面进行阐述。

（1）“如是指所的对象”（object as refered to）与“所指对象”（object refered to）。“如是所指的对象”与“所指对象”或“严格意义上的对象”之间有着重要的区别。[2]在《观念》第一卷中，这个区别又通过对某物的属性与属性的承载者（同一性一极）的区分再次出现。[3]与活动一极这两个侧面相关联的是质素和“对象性指称”（我们可以将后者称为在活动的质料领域中的同一性一极）。胡塞尔给出了如下例子：我们可以以这样的方式意指德国皇帝，就其职位而言他是皇帝，但我们也可以说他是维多利亚女王的外孙和弗里德里希三世之子。在这三种意向活动中，“如是所指的对象”是不同的，但“所指对象”却没有改变，所以被称为“同一性一极”。在这些活动中，我们所指的是相同的、同一的对象，而它在每一个情况下表现出不同的属性。

我们必须根据这种区别来解释胡塞尔的论断，即质素可以在对象不变的情况下发生改变。[1]质素的变化并不意味

着活动和对象之相关联系的某种分裂，而是表明对象指称是始终如一的。如果胡塞尔能够从意向活动的角度上说质料可以在“对象性指称”保持不变的情况下发生改变，或者从意向对象的角度上说“如是所指的对象”可以在“所指对象”保持不变的情况下发生改变，那就会使他的表述更加清楚。

(2)质素：**素材和形式**。我们还可以在质素中对素材和形式作出进一步的区别。这适用于范畴活动。这样一种活动的“素材”或“词项”是在基础性活动中出现的。感性知觉的对象可以以不同的方式构成。因此，“S 是 P”和“是 P 的 S……”这两个判断是同一的，但却具有不同的形式。这种形式上的区别在活动的质素中再次出现。活动中的素材和形式与范畴对象中的素材和形式是完全对应的。[5]

(3)无意向对象的指示活动。相关性主题是在论及知觉活动时提出的，这不是偶然的。因为在《逻辑研究》中，**这种相关性没有应用到对指示活动的说明**。对于这个事实，我们必须给予足够的重视，这对于把握胡塞尔思想的发展以及相关性分析在**纯粹逻辑**中的重要意义来说是至关重要的。[6]在《逻辑研究》中，相关性的主题仅限于“直接的”或范畴的知觉，这种局限性直到后来才被克服。[7]的确，在指示活动中也存在着对某种所意谓对象的指向性，但这并不是说这样的活动具有一个对应项。这个所意谓对象实际上是那种充实着意义的知觉关联项。在指示活动中，这种对于对象的联系尚未得到“实现”。

我们还可以以如下方式说明这个事实。当一种意义活动将意义赋予一个物理声音时，该意义并不是一个对象性的关联项，

它只存在于活动中。[8]胡塞尔在《逻辑研究》中所说的"意义"是指活动的赋予意义方面(或它的本质),[9]而不是活动的意向对象关联项。

(4)相关性和现象学的起点。我们在《逻辑研究》中看到了一个值得注意的事实:尽管相关性分析在这里尚未得到展开,但胡塞尔对相关性联系已经有了充分的意识,至少在其知觉理论中是这样。现象学的分析优先指向的是活动。它不认为意向对象是一个合法的主题。"在现象学理论中,对象性本身没有思考价值;一般来说,它超越了活动。"[10]胡塞尔假定,在现象学(即描述心理学)的分析中,唯有意识本身可以得到恰当地描述,因为只有它是所予物。然而,一旦意向对象也出现了,并且它们也是现象,这与那个旨在将它们排除出现象学描述之外的"最高原则"是否相悖呢?在回答这个问题之前,我们首先应当讨论胡塞尔的知觉理论。

第三节 知觉理论

I. 充分的和不充分的知觉

胡塞尔对充分知觉和不充分知觉的区别与其新的知觉理论关系密切。它完全是由对某种内容的"体验"(erleben)和对它的对象性理解之间的区别决定的。在胡塞尔看来,充分知觉意味着将对象理解为如其所是(as what they are),即"仅仅按照对象所是的样子来理解对象"。与之相反,不充分的知觉不是"简单地把对象理解为它实际所是的东西",而是在理解中超越它。这种知觉不是把对象当作"如其所是"的东西,而是"当作被理解成

为存在的东西”。[1]我将在关于内外知觉的讨论中对此加以阐明。

(1)外知觉包含着某种对感觉内容的理解。例如，在意识中存在着颜色的感觉，现在它们被理解为某一意向对象的颜色。然而，由于这种颜色是理解的产物，因此对它的知觉是不充分的。我们不能肯定这就是它实际上得以显现的方式。然而，就感觉本身而言，我们的确具有这种确定性。在内知觉中，这些内容是以它们实际所是的样子，即它们被体验(erlebt)的样子被知觉的。在这种情况下，我们必须无视对这些内在内容所作的超越理解，而仅仅将它们视为“如其所是”的东西。由此，我们便可以确定，被知觉的东西的确是以人们所见的样子存在着，它是“确实在眼前”(reell vorhanden)的东西。“充分知觉意味着……我们在知觉中体验着如我所见的(如同知觉所以为的那样)被知觉内容。”[2]只有这种“在”意识中的“被经验物”，即活动和内在内容，才能被充分地知觉到。在这一点上，胡塞尔仍然恪守着他的早期立场，即活动和内容是可以被充分知觉的。区别在于，胡塞尔现在意识到，被体验的内容与通过内容而得到对象性把握的属性是不同的。由此，布伦塔诺的“物理现象”获得了两种含义：它一方面意味着内在的感觉内容，同时也意味着对象性的属性。唯有前者可以以其实际所是的样子被知觉到。[3]

显然，一种外知觉从根本上说是一种理解，因此它绝不可能是充分的。胡塞尔确实说过我们在此可以促成向充分知觉的转化，但这只有在撇开理解的条件下才是可能的。这样一来，知觉就不再是一种外知觉，而成为一种对感觉内容的内知觉。现在，胡塞尔将充分知觉设定为外知觉的最终目的，也就是说，外知觉在充分知觉中达到其最终实现。[1]然

而，一般来说感觉内容和现象显现之间存在着某种区别，在这种情形中，二者将是相互符合的，[5]而任何知觉都将在趋向这种符合的过程中得到实现。[6]这种实现具有一种“增长关系”(Steigerungsrelation)，它的“理想界限”或者说绝对目标便是充分知觉。任何作为“自我显现”(self-presentation)的外知觉都指向这种知觉，它给予着“绝对自我”自身。[7]这种绝对自我又被称为“自在对象”或“对象自身”。[8]

因此，在胡塞尔看来，对一个替代性内容的充分知觉与对于替代性内容的把握是一致的。这意味着意向在知觉中最终指向的是感觉内容。把握将止于对所把握之物的直观。我们必须在这个意义上理解胡塞尔在《逻辑研究》第一版中所作的评论，即知觉意向在直接内容那里仅获得不完全的实现，因此，它还必须与某个实存对象发生关系。[9]这就假定着在知觉中存在着一种指向被把握内容的意向。这种意向的实现才是最终的实现。只要知觉是一种自我显现，它就始终是自以为真的或信以为真的(vermeinlich)。即使被统摄的对象自身是所予的，它仍然保持为一种意向，因为“绝对自我”是与替代性内容相一致的。[10]只要在被把握的颜色与颜色的感觉之间还存在着区别，知觉就没有达到其最终目的。

这个理论的不足之处在于，胡塞尔所说的外知觉的最后实现，实际上是对作为外知觉的外知觉的一种否定。在此，对于外知觉来说是至关重要的理解实际上被瓦解了。我们很难接受这样一种观点：即某种知觉的意向最终指向的是这样一种内在内容，它象“自在对象”一样是某种被意指或意谓的东西。这种观点更象是胡塞尔的统觉观点，它把

"自我显现"当作最后的阶段。从根本上说，知觉是对意义或"空洞"意义的实现。当我们从外知觉(即对替代内容的把握)过渡到对替代内容本身的知觉时，理解便到达了它的终点，而一种向**内**知觉的过渡便完成了。在《逻辑研究》第二版(1920年)的附录中，胡塞尔变更了他的立场。知觉意向不再是部分地指向替代内容本身。[11]这与《观念》第一卷的论述是一致的，在那里，超越的和内在的知觉之间存在着根本的区别。[12]外知觉中的内容决不可能变成内在的，因而决不可能得到充分地直观。

这种知觉理论表明了胡塞尔在《逻辑研究》中的出发点。他坚持认为，在外知觉中，只有感觉内容是唯一的所予物。然而，在分析活动中，他一再超越出这个方法论的出发点。

(2)当知觉意向是直接指向意识时，一种对象性的把握依然是可能的，因此，**内知觉**不必总是充分的。这种把握的可能性存在于对意识中某物的一种空间性的或定位性的统觉之中。胡塞尔说，这样一来，"体验"在知觉中就具有某种"物理的"规定性。例如，人们可以说"一种深深的恐惧使我的喉头发紧"。这种解释在一种充分的知觉中是没有根据的。

这个看法之所以有趣，是因为这种定位性的统觉和胡塞尔后来所说的心理的(或日常的)统觉有着某种相似。正是这种统觉把意识理解为世界的一个部分，即"心灵"(psyche)。这种相似性生动地显示出《逻辑研究》与《观念》第一卷的先验观念论的区别。在《逻辑研究》中，胡塞尔尚未对心理统觉观念进行批评。与布伦塔诺一样，他认为意识从根本上说是非空间性的，因此意识的空间化是不正确的。而在《观念》第一卷中，胡塞尔意识到这种

空间化是一个更加基本的错误观念——即把意识当作一个心理—物理统一体的一个较高层面——的必然后果。在《逻辑研究》中，胡塞尔还没有勘破这个秘密。后来，在该书第二版中，他指出这种"心理—物理统觉"的观念是意识之空间化的最深刻的根源。[13]

II. 现象学的起点——"非预设性"

尽管对心理"体验"的知觉并不总是充分的，但我们能够充分知觉的只是这些"体验"。就"体验"而言，要知觉那种我们按照其实际所是的样子知觉到的东西是可能的。"当对象真的原原本本地存在于'那里'(da)时，当它具体地显现出来或者说当它自身显现于知觉之中并且成为知觉内容时，知觉就是充分的。因此，从单纯的知觉观念显然可以看出，充分知觉**只能**是内知觉，它只能指向那些同时所予的并属于一个单一意识的体验。"[14] 充分知觉的真正本质在于"那种被直观对象自身实实在在地栖身于它之中"。[15]如前所述，对于这种知觉来说，它必须按照其对象实际所是的样子来把握它，而不允许我们在感觉到"牙齿"疼痛或谈到"一种令我们颤抖的幸福感"时受到某种超越性解释的误导。

但是，如果我们按照实际上"被体验"到的情形来知觉体验内容，那种孕育着"严格知识"的内在明证性便是可能的。[16]任何相对主义都在这种内在明证性上大作文章。显然，怀疑我们所体验到的体验内容的存在是非理性的。[17]这里，我们涉及到了胡塞尔所说的他的哲学的阿基米德点。只有在这个基础上，那种"无理的"和怀疑的世界才能"从根本上被瓦解"。对任何人来说，放弃这种内在明证性就意味着放弃全部的理性和知识。"一旦失去

了对内在明证性的信念，我们将如何作出并维护理性的论断呢？"[18]**胡塞尔的审慎断言表明，他对笛卡儿的哲学起点——即"我在"的内在明证性——深信不移。**[19]"笛卡儿的怀疑论"依据的是这样一个思想：我们没有理由怀疑那种根据对象的所予性来把握对象的内知觉。在此，"存在的明证性"是无可置疑的。[20]这样，现象学必须将自身限制于"唯一可把握的直接意识的领域"。只有可以被充分知觉的才是实际所予的。[21]

在《逻辑研究》第二卷序言中，胡塞尔用了整整一节来论述"认识论研究的非预设性(presuppositionlessness)原则"。任何自称为科学的认识论研究都必须满足这个原则。具体说来，胡塞尔认为这种无预设性原则意味着认识论者必须将自己限制在内知觉的领域。[22]在《逻辑研究》中，现象学就是描述心理学，它就是一种对体验的描述。胡塞尔称这个体验领域是"关于自我的现象学目录"。[23]现象学绝不能作出超出这个领域的陈述。

一旦胡塞尔在此基础上将自己完全限制于所予物，随之产生的问题就是：知识论是如何可能的，因为知识论所研究的恰恰就是与对象的关系问题。它必须回答与"关于客观性论断的合法性"有关的全部问题。在胡塞尔看来，心理学可以回避这些问题。[24]我正在知觉某一特定对象，这是内在明证性的，我无需为此而确定该对象是实际存在的。"我与对象的联系"是所予性的。例如，如果我产生了一个关于丘比特神的表象，这就是一个现象学的所予物。至于丘比特是否真的存在与我对这个经验的描述完全无关。**这从心理的角度来看没有什么区别。**如果所显现的对象并不存在，这意味着唯有意向是存在的。如果对象是存在的，这便说明无论是意向还是被意向对象都是存在的。[25]

这个知识论必须被理解为一种知识心理学，即一门描述心

理学。它不是一个真正的“理论”，因为它并不对原因进行“阐释”。对布伦塔诺来说，知识论仍然具有这样的含义，它不囿于心理学的界限。它试图说明被描述内容在意识中是如何产生的。通过因果性推论，布伦塔诺得出了关于外部世界之存在的假设。而在描述心理学中，超越性问题则在方法论的基础上被化解了。在《逻辑研究》中，胡塞尔试图通过把知识论限制在“体验内容”（活动和内在内容）的范围中而把它限制在心理学的立场之上。这意味着即使在知识论中也提不出关于外部世界的存在问题。[26]关于一个外部世界的存在和本质问题是一个形而上学的问题。

III. 存在问题的悬搁(epoche)

从方法论上看，分析的纯粹描述性特征典型地表现在“关于外部世界的悬搁”这个要求上。自从1913年《观念》第一卷问世之后，**将实在置于括号之中**的口号就引起了很大的反响，并且成了胡塞尔追随者们的口头禅。我们将看到，这个论断在《逻辑研究》中已经存在了。不仅如此，我们还将看到，**唯有在《逻辑研究》中才可能出现严格意义的外部世界悬搁的理论**。正是在《逻辑研究》而不是《观念》第一卷中，胡塞尔第一次把实在置于括号之中。后一部著作的主旨不在于悬搁实在，而是要悬搁一种关于实在的特定看法。《逻辑研究》尚不可能提供一种旨在解决“物自体”问题的真正的知识论。[27]在这种“悬搁”(epoche)的背景下，一个存在判断只有基于某种不超越所予内容的充分的内知觉才是可能的。胡塞尔也说这种“体验”领域是 reell（具有意识实在性的）。[28]它正是那个实际存在的东西。而在所有其它知觉中，我们都可以提出对象实际上是否存在以及它是否如其显现地那样

存在等问题。[29]

如是观之，任何经过超越性解释的东西都被排除在现象学之外，这不仅包括物，也包括身体，[30]甚至还包括人们自己的这样一些体验——它们被超越地解释为某种位置化的东西。最后，关于他人的意识也被排除在现象学的范围之外，因为我们不可能知觉到某个他人的心理现象。只有关于我们**自己的**体验的知觉才是明证性的。[31]这与胡塞尔在《逻辑研究》导论中无视公众存在的论述是完全一致的。他说，非预设性不会因为作者针对他的读者群所作的大量论述而受到损害，因为就其著作的内容而言，这个读者群的存在并不是先决条件。分析自有其自己的价值，它与任何他人的存在与否全然无关。

这里必须得到满足的唯一要求是，任何陈述都应当能够在现象学的基础上加以说明。[32]由于只有关于活动的判断才能满足这个要求，我们就不难理解为什么胡塞尔在活动与对象的关联体中**单单对于活动的描述**情有独钟。可以说，这里存在着一个持续的返观活动。我们要分析的与其说是对象关联项，不如说是意识对于这个对象的指向性。这个方法的特征在于："对象是一个意向的对象：这意味着这里存在着一个具有某种规定意向的活动——这种规定使一种意向指向它的对象。"[33]胡塞尔赖以进行研究的模式是："**对象存在……即是说存在着某种活动**。"正是由于对象的规定性反映在活动的规定性之中，现象学的转折才成为可能。如前所述，这种对应性是没有例外的。从活动的角度来看，它不仅反映着所意指对象，而且还反映着这种活动所意指的属性。因此，当两个活动共有一种质素的时候，它们的对象便是相同的，反之亦然。[34]

第四节 作为一种"理性心理学"的知识论

在这一节中，我将在给定的方法论界限之内对胡塞尔的知识理论进行更加深入细致地探讨。在这个过程中，我们将发现一个饶有趣味的现象，即在胡塞尔的具体分析与这些分析得以展开的方法论框架内存在着一种时隐时现的张力。笛卡儿的起点使胡塞尔严格限定在作为唯一所予内容的经验领域之中，但在实际上，胡塞尔一再超越这种公开申明的起点。这便在实际使用的方法与对这些方法的方法论反省之间造成了一种值得关注的对立。实际上，胡塞尔曾多次打破笛卡儿的狭隘框架，但却从未对此进行明确的讨论。[1]

对于一种心理学层面上的知识理论是如何可能的问题，胡塞尔确实曾以明确的和隐晦的这两种方式予以回答。后一种回答超越了经验的领域并且意识到意向对象也是现象学研究的主题。由于这两个回答相互纠缠在一起，因而使我们的考察变得十分复杂。然而，解开这个疙瘩并厘清胡塞尔描述中的这两个层面并不是徒劳的，因为我们在这里面对的是"noema"（所思）或一般的所知觉内容（the perceived as such）这个极为重要的观念的诞生。这个观念在胡塞尔后期的现象学心理学也即作为现象学之准备阶段的描述心理学中产生了至关重要的作用。

I. 两个问题

在这个题目下，我将尽力阐明胡塞尔反思中的两个层面。

(A)在胡塞尔看来，被知觉对象的存在问题必须被置于括号之中。那么，这与他的其他论述是否冲突呢？在此，我特别关

注的是胡塞尔对"单纯表象"与"断定为某物"的区别。[2]在任何对象化的活动中，我们既可以断定被显现之物是存在的，也可以认为它仅仅构成了一种表象。只有在前者我们才能谈论一种信念活动。在这样一种活动中，我们必须对存在与否的问题作出论断。但在单纯表象中，意识采取了一种中立的态度。[3]

> 胡塞尔还把这种态度描述为"存而不论"(dahingestellt lassen)，[4]即一种"中立的理解"。[5]他例举了"单纯的想象"[6]和"单纯的理解"这些概念，如当我们听某人说话时，我们对其所说内容的存在与否既不"相信"也不"否认"。[7]因此，从某种断定活动向单纯表象的转变是可能的，反之亦然。这样一种不涉及质素的转变就是所谓性质的变形。例如，记忆就在想象中发现了它的中立的"对应内容"。[8]

由此我们可以提出如下问题：如果说我们在外知觉中必须尽量避免对所知觉内容的存在与否作出判断，那么我们对于那种被断定为实际存在的对象与那种单纯显现着的对象的区分是否还有意义呢？

(B)第二个问题与胡塞尔对指示活动和知觉活动的分析密切相关。难道二者的区别不是典型地表现在：前者是以"空洞的"方式意指着其对象，而后者则是一种或者充实或者未能充实这种意向的直观活动？一旦该意向未得到充实，意义就是不可能存在的，因为它不可能"被充实"。[9]正是知觉活动决定着我们对一个对象的断定是否正确。如果我们看到了某物自身，我们就会说它存在着。但如果我们在原则上必须避免对存在作出判断，那么这对我们将意味着什么呢？约言之，一种旨在为对象的断定进

行**合理性辩护**的真正的知识论是否可能呢？

II. 第一种答案

（A）我们的第一个问题涉及到了"单纯表象"活动与判断活动的区别，可以说，胡塞尔的第一种答案是以一种纯粹现象学的方式给出的，即他的回答纯粹是以对活动的分析为基础的。在他看来，我们没有必要为了确定我们在内知觉中所意向的对象是存在的而去讨论这一意向对象是否存在的问题。所予就是一种"断定"(Setzung)性质的意向活动，在这个活动中，对象是作为"实际存在的东西"而被意指的。[10]

但这并不意味着该对象确实是实际存在的。它实际存在与实际上不存在具有同样的可能性，这就是说我们仅仅构成了关于一个实存对象的某种表象。[11]单纯表象与断定的区别是活动之间的一种内在的描述性区别。这种区别涉及到了这些活动的"性质"。对于**心理学的**描述来说，是否存在着一种与断定活动对应的实际存在的对象是无关宏旨的。[12]这样一种描述并不在乎一种断定活动是否可以在其与某种实际上存在的对象的关系中得到证明。我们似乎只能把作为一种"自我给予"活动的知觉当作这种判断的标准，舍此之外别无标准。

（B）一种纯粹"空洞的"意义活动与知觉活动的区别在于，后者呈现着对象"自身"。因此，在某种知觉的基础上，我们可以确定一种意义是否"可能"或可实现。然而，深究起来，指示活动和知觉活动的这种区别也是一种纯粹的描述心理学的区别。一个对象的"自在"显现无非意味着一种具有"自我所予性"(self-givenness)的内在特性的活动在显现着。这听起来多少有些别扭，但从心理学的观点看来，它告诉我们的恰恰是被知觉对象的

存在。我们所主张的只是这样一个观点，即在活动之间存在着描述上的区别。**胡塞尔是依据替代活动的形式——即依据质素与替代者（活动的两个内在的方面）的关系——而对这些区别进行纯粹现象学描述的**。[13]

这个看法同样适用于对充实关系的说明。[14]正如第六研究的标题所示，这种关于知识的描述是一种"对知识的现象学阐明"。[15]现在，指示活动和知觉活动可以进入到这样一种相互充实的关系之中，这成了一个"初始的现象学的事实"。这对于被知觉对象的存在或不存在的问题毫无损益。描述必须始终是现象学的描述。[16]甚至当对象是"自我"呈现时，对存在的悬搁依然有效。

如上论述可归纳如下：(A)首先，从纯粹现象学的观点看来，一个特定对象的显现意味着这里存在着一个特定的单纯表象的活动。其次，一个对象被断定为存在意味着这里存在着一个断定的活动。(B)一个对象是"自身所予的"意味着这里存在着一个自我显现的(self-presentative)活动。

III. 第二种答案的可能性

我之所以要在这里区别第一种和第二种答案，是因为这里存在着"公开的"和"非公开的"两种答案。前者的确是《逻辑研究》给出的答案。然而，这里确实有一些段落在讨论对象的问题。

例如，在谈到指示活动和知觉活动的综合时，胡塞尔指出了两种不同的立场。从对象的立场（即客观性的立场）出发，我们可以谈论知识或同一性。从现象学的立场出发，我们可以谈论"充实"或"一致"(Deckung)。这样，当活动（质素）是一致的时，对象就是同一的。[17]

在对"替代活动的形式"的描述中，我们也发现了同样的二元立场。对这些形式的描述所依据的或者是质素与替代者的关系，或者是对象与替代者的关系。[18]这种二元性同样出现在"充实"观念之中。一方面，它被描述为一种"对于表象的充实"，[19]另一方面，它又被描述为一种"对于对象的充实"。[20]二者之间存在着一种对应性。[21]

对此，我们可以追问这里是否假定着对象的所予性。**否则，我们怎么能够谈论二者之间的确切的相互关系呢？**如果说对内容的把握与对对象的知觉是相同的，即一个对象是伴随着对内容的把握而呈现出来的，[22]那么我们说唯有活动和内在内容是所予的是否就是自相矛盾的呢？胡塞尔的回答是，二者"毫无区别"。[23]因此，当一个活动出现时，一个对象**也因此**而"意向性地显现"。这与胡塞尔的知觉理论完全一致：即一个意向对象是在对某一内容的把握中构成的。当然，这并不是说二者是以相同的方式给予的。用以构成经验的把握和内在内容是一起"显现着的"(present)，而对象是"被呈现的"(presented)。[24]然而，对象还可以以这样或那样的方式被给予。那么，"意向性地显现"这个表述还意味着什么呢？

这种意向性的表象并不意味着对象在实际上也是存在的。假定对象是不存在的（这是不能在现象学的基础上被确定的），胡塞尔说，那么，存在的就只能是表象的活动而不是对象。[25]实际上，我们必须进一步说：**对象不仅存在着，也因此而显现着。**"对象"在这里意味的不是实在的对象，而是通过对内容的把握而构成的对象，即**现象**。[26]换句话说，在**意识领域**中，我们必须接

受的是活动自身与对其显现的对象之间的某种相关联系。

然而，我们可以理解为什么胡塞尔说在这里存在的只是活动，即意向。无论如何，要对意向性地呈现的对象的存在方式进行条分缕细的说明并不是轻而易举的。我们可以再次以关于丘比特的表象为例。丘比特既不存在于心灵之中也不存在于心灵之外。说他不存在于心灵之外，这是显而易见的。但他也不是内在的。我们不能说："他**存在着**，但只存在于意向之中"，这是布伦塔诺等人有活动才是内在性地存在着的。

那么，我们是否由此得出结论说，作为一种想象物的丘比特是根本不存在的。对此我们必须回答说，这里还存在着第三种可能性，a tertium datur（第三者）。想象物可以作为一种超越性的对象化映象或"如此这般的幻相"而存在，即作为一种经院哲学意义上的意向对象而存在。这个答案实际上已经在《逻辑研究》中关于知觉的论述中给出了。甚至在"实在"对象不存在时，知觉仍然具有一个超越的意向对象。

那么，呈现出来的对象是否"存在于"心灵之外呢？就我们所说的"存在"并非是指超精神物的"实际存在"（即胡塞尔所说的"客观性存在，世界的真正自在存在"[28]）而言，这样说是对的。世界的自在存在不依赖于我们是否形成了一个关于它的表象。而意向对象的存在则完全取决于活动的存在：一旦活动消失了，对象也就不存在了。对于想象物是这样，对于知觉来说也是如此。当活动消失后，现象便随之消失。正是活动构成了对象，这就是说，它"使对象得以显现"。对象必须通过活动才能显现出来。我在对"构成"观念的分析中已经得出了这个结论。活动并不创造对象，但它确实促成了它的为我存在（being-for-us）。意向对象因此获得了一种特殊的存在方式。它依赖于活动，而不是某种超

精神对象的存在，因此，**这种对象的删除对它毫无影响**。然而，它又被理解成为一个“外在于心灵的”关联项。**它具有一种胡塞尔后来归之于所思(noema)的存在样式：所思是“这样一种对象性，它属于意识，但又是一个唯一的、特殊的对象”**。[29]

在《观念》第一卷中，所思还被称为“意义”或“如是呈现”(presentedas such)。在《逻辑研究》中已经出现了“如是知觉”这个概念。[30]然而，我们在这个阶段尚未见到对这种意向对象的存在方式的明确反省。胡塞尔只是注意到，从心理学的立场看来，是否存在着一个实际上存在的对象是没有什么区别的。重要的是我们总是具有某种活动。他尚未大胆地将他的统觉理论加以引申并且断言还存在着一个**意向性的而非实在的**所予对象。不过，他似乎一再以一种隐晦的方式涉及到这一点。胡塞尔仿佛很担心人们会把意向对象误解为实际上存在的超精神对象。鉴于有许多解释者都把《逻辑研究》解释为“回到对象”，我们也许可以得出结论说，胡塞尔在这个问题上的确有失严谨。

那些《逻辑研究》的细心读者们没有必要为此感到不安，因为胡塞尔一再告诫不要把意向对象与超精神的对象等同起来。针对休谟和其他“观念论”心理学家，胡塞尔注意到在内在感觉材料与所知觉的属性之间(即在对内在感觉内容的体验和对于感觉内容与某一对象的被知觉属性的统觉之间)存在着某种区别，他进而指出：“我们必须注意，任何科学的或形而上学的超越物都不能取代这个对象。我们所说的‘对象’是在这种**直观**中呈现的对象，也可以说是**相对于这种直观而言的**对象。”[31]

因此，意向对象是在对某种感觉材料进行超越解释时呈现出来的现象。在此，我们对作为感觉之原因的形而上学的或自然科学的“物自体”不予考虑。只有在实验心理学中才存在感觉内

容的起源问题。现象学只关心"显象"(appearance)。胡塞尔的这个看法并不是偶然的,它贯穿在所有关于作为活动之关联项的意向对象(即"所指对象"和"如是所指的对象")的论述中。[32]他一再强调说,这是"对我们而言的"对象。[33]

意向对象是人们在"信以为真"的情况下得到把握的。[34]我们不知道它是否象它显现的那样实际存在着。当然,这并不妨碍它作为现象而被给予。针对那种存在的明证性,胡塞尔谈到了一种"对象性的明证性"以证明这种**作为**显象的显象(the appearance qua appearance)的内在明证性。在"对象性的明证性"中,我们不能肯定我们所意向的东西是实际上存在的,但不管怎么说,它是一种真正的明证性。"在涉及知觉对象的存在问题时,我也许会受到欺骗,但这不会改变一个事实,即我知觉的是那个在这样或那样的方式得到限定的对象,我知觉的目标不是一种截然不同的对象,例如我知觉的是松树而非甲虫。"这种明证性涉及到了"如此这般的意向对象"。[35]在内知觉中同样假定着这种明证性,不过我们在内知觉中还知道那种显现的对象正是象它所显现的那样而实际存在着。这就涉及到了关于存在的内在明证性。[36]

由此,我们看到胡塞尔的论述一再超出了他确立的方法论框架。从笛卡儿的起点出发,我们只能把那种充分所予的经验领域当作唯一被给予的东西。用《观念》的概念来说,这是现象学的"剩余物"(residue)。然而,现象学的"最高原则"(the "principle of all principles")要求我们如实地承认一切所予内容。因此,如果胡塞尔要自圆其说,他就必须承认这种剩余物包含着更多的东西。但这使他付出了很大的代价。他后来在《欧洲科学的危机》中正确地指出,只是在完成了《逻辑研究》之后,他才对"该书

的方法具有了一种明确的自我意识，这种方法仍然是不完善的”。[37]

IV. 第二种答案

现在，我们可以进一步回答上面提出的问题。

(A)如果我们把被知觉对象的存在问题悬搁起来，那么，我们将某一特殊对象断定为存在的将具有怎样的现象学意义呢？为了对胡塞尔的心理学还原获得准确的理解（这在很大程度上要依赖于对《观念》第一卷的理解），我们就必须认识到对这种以悖论形式出现的问题的回答是可能的。第一种答案是：这里存在着一种断定活动。由此可以逻辑地推出与之等价的第二种答案：这里存在着一个断定活动和该活动的一个意向关联项，这个关联项被断定为存在的。因此，**我们必须把作为某个“断定”**(positing)**之关联项的谓词“存在”**(existing)**归于意向对象**。这并不是说这个对象是实际上存在的，而是说它被当作实际存在的东西而被意指着。用斯皮尔博格的话来说，它不是一个实在，而是一个“现象的实在”(reality-phnomenon)。它是“假想的实在物”，这不意味着它是“真正实在的”。[38]

我们现在终于看到，“单纯意指”(merely intending)这个概念所具有的模糊性对于理解胡塞尔的初衷来说具有何种危险。从某种意义上说，任何对象都是“单纯意指的”，因为它们的存在方式都是意向性的。这样，“单纯被意指的”便与“实在的”（即独立于意识而存在的）一词完全相反。它的同义词还有“纯粹意向的”或“纯粹现象的”。[39]

另一方面，“单纯被意指的”还可以意味着“某种单纯表象活动的关联项”。在这个意义上，它又与作为某种断定活动之关联

项的“存在”(existing)一词正好相反。第一种意义上的单纯被意指对象在第二种意义上既可以指被断定的对象，又可以指单纯被呈现的对象。换句话说，断定和单纯表象这个对立只是在第一种意义上所说的那种**纯粹意向对象领域之内**的区别。只有这样我们才能理解胡塞尔如何可能在把存在问题放在括号中之后仍然提出一门“理性心理学”。[40]

胡塞尔在《逻辑研究》第二版序言中写道，人们不可能在对活动的描述中不涉及意向对象。“因此，人们很容易忘掉这样一个事实，即这种几乎在全部现象学描述中都必然要遇到的、伴随性的‘对象性’已经经历了某种含义上的改变，由于这种改变，它现在属于现象学的领域了”。[41]胡塞尔在这里承认了那种属于现象学领域的对象，它是一种《观念》中所说的“noematically modified”，即以意向性的方式得到改变的意向对象，而不是“自在对象”。不过，我在这里还发现了一种自我矫正。对我们目前所面对的具体问题而言，胡塞尔对意向对象的承认意味着我们不仅要谈论断定(或不断定)，而且要谈论它的关联项。换句话说，我们也必须在意向对象的意义上使用“性质”(quality)这个概念。[42]

就“单纯表象性的”知觉而论，我们在《逻辑研究》中没有看到有关“单纯被呈现内容”的明确例证。在我看来，这与如下事实有关，即胡塞尔只是在后来才在映象的构成中发现了知觉的性质变形。[43]

在记忆和想象这些**再生性**意识之中，断定的和非断定的意识之间确实存在着一个明确的区别。在幻想中，胡塞尔尚未意识到一种意向性的关联项。在这里，对象的“意向性

存在"只是对象的非存在的另一种说法。胡塞尔在《逻辑研究》第一版写道："再生性幻想的诸形式……只是现象性的和意向性的存在着的；更准确地说，**它们根本就不存在**。存在的只是**相关的显现活动**，"以及——胡塞尔后来补充说——"这些活动的具有意识实在性的(reell＝内在的)和意向性的内容"。[44]这与《观念》第一卷的论述是一致的，胡塞尔在那里指出，半人半马怪肯陶洛斯的存在既非外在的也非内在的(布伦塔诺也持这种看法)。然而，幻想是某物呈现在心中的一种形象，"就此而言，'肯陶洛斯所意谓的东西'实际上属于经验本身"。在《逻辑研究》中，胡塞尔已经接近了这个看法，否则他怎么会说出某种"在我面前流动的内心形象"这样的话呢？不过，他此时尚未达到《观念》的意识。[45]我已经指出，他在指示问题上也有过同样的犹豫。[46]

(B)我已经指出，对"质素"和"充实性"这些观念的片面理解是与胡塞尔统觉理论的主旨不相容的。如果说质素是统觉的意义，那么，这里就存在着一个作为统觉活动之关联项而与之对应的被构成的意义。[47]如果说由于质素和替代者处于这样一种关系之中，从而使对象"自己"呈现出来，那么，我们就没有理由不把这种"自我呈现"的特性归诸意向对象，同时也没有理由单单根据替代物的形式(即根据活动的两个要素——质素和感觉内容——之间的关系)来界定知觉。

当我们在描述心理学中谈论一个"自我显现的"对象时，它指的既可能是一种具有自我显现特性的活动，也可能是这里存在的一个"自身所予的"对象。这种自我显现特性可以构成断定的有效性的基础，它确立了断定的"理由"，通过对断定对象之存

在的研究,“理性的仲裁”(Rechtsprechnung der Vernunft)才成为可能。我们正是用这种理性的现象学来判断对象是否得到了恰当的断定。

同时,我们还必须记住,这不过是一门理性心理学。它仍然限于心理学的领域并且仅仅把世界当作现象来谈论,即它谈论的只是意向对象。它对于某种独立于意识而存在的实在并不关心。是否存在着这样一种实在与作为现象的现象存在毫无关系。由于我们不可能对实际上存在的世界作出判断,**这种知识论就被引入了死胡同**。胡塞尔后来才意识到一种以心理学为基础的知识论是一个“超越的循环”;[48] 它试图澄清意识与世界的关系,但在此之前它已经把世界自身设定为意识的基础。在第三篇中,我们将看到胡塞尔通过对这种理性心理学进行先验改造或再解释摆脱了他的心理学知识论的困境。[49]

第五节 意向对象和“实在”对象

我们在布伦塔诺那里已经遇到了关于意向对象和实在对象的区分。这个区分源于经院哲学,但布伦塔诺是在极为不同的意义上使用它的。一般来说,胡塞尔对这两个概念的使用与布伦塔诺没有什么不同。特别值得注意的是,胡塞尔象他的导师布伦塔诺一样,虽然从某些方面接受了经院学派的这种区别,但却在本质上拒绝了它。对这个问题的讨论,将构成我对胡塞尔哲学所作的整体描述的一个重要方面。

I. 胡塞尔和经院哲学的模式

胡塞尔认为,“传统的模式”(即内部映象和外部对象的区

别）是造成那个“长达几个世纪的错误”的原因。[1]这里，他首先反对的是内在性的意向对象观念。对胡塞尔来说，意向对象是一种超越的对象化把握的产物。其次，他对于用“映象”(image)概念来说明意向对象的做法提出了批评，因为意向对象只是在所谓想象性统觉中才表现为一个形象。而在知觉中，意向对象是“自身”显现的。[2]

第三，胡塞尔认为，对意向对象和知觉的实际对象的区别是不正确的。他写道：“我们只需承认，**一个表象的意向对象与它的实际对象是相同的，并且有时与其外部对象也是一致的，因而对它们的区别没有意义。**”[3]这段论述常被用来支持那种对胡塞尔意向性理论所作的实在论解释，因为胡塞尔在这里似乎否认了意向对象与实在对象之间的区别。在这里，胡塞尔似乎以毋庸置疑的口吻把对布伦塔诺来说是内在的意向对象等同于实在对象。的确，胡塞尔在此好象是在实施向对象转向：主体挣脱了它的内在性的枷锁而指向实在世界。这个解释能否经得住推敲呢？针对这个解释，我可以理直气壮地指出，它与胡塞尔的其他论述（以及我在前面所论述的胡塞尔的统觉理论）是相抵触的。如果是这样，我或许可以说在胡塞尔的论述中存在着一个内在的矛盾。然而，在我看来，我们没有必要接受上述解释。我们可以而且也必须从完全不同的意义上来理解胡塞尔的论述。上面的引文并不是直接针对布伦塔诺的。胡塞尔本人对于布伦塔诺关于意向对象和“实在”对象的区分并无异议。那么，当他说意向对象与意向的实在对象并无区别时，这意味着什么呢？

胡塞尔的论述所直接针对的不是布伦塔诺，而是经院哲学的意向性观念。为了理解这一点，我们可以讨论一下瓦道夫斯基的观点，它构成了这个讨论的背景。[4]瓦道夫斯基是布伦塔诺学

派中人，继霍夫勒(Hofler)之后，他也在经院学说的取向上来拓展布伦塔诺的意向性理论。因此，我们或许可以说他把布伦塔诺的意向性学说放置在经院哲学的模式之中。布伦塔诺谈到了一种意向的指向性以及它的内容。霍夫勒和瓦道夫斯基则区分出了如下三个概念：活动、意向内容和对象。[5]现在，布伦塔诺在内容的"后面"还意识到了一种由自然科学所断定的自在对象。然而，这不是瓦道夫斯基的意思。在他看来，自在对象应当同"在"我们心中的心理映象区别开来，只有它才是**意向对象**。这样，他就回到了经院哲学的学说，即我们可以意指那种在我们之外的对象。由此，他再次赋予意向对象以中介功能。它构成了转向外部实在世界的跳板。在这一点上，布伦塔诺完全摒弃了经院传统，他认为意向对象就是意向的终端。因此，必须拒斥任何意向对象和"实在"对象的内在关系。

对瓦道夫斯基来说，"表象的实际对象"并不是"对象的心理映象"，而是"对象自身"。[6]然而这个映象也是被呈现的，但却是以极为不同的方式。一个对象的表象与一个内容的表象是不同的。瓦道夫斯基以画家的作品为例来说明这一点。当一个画家绘出一幅风景画时，从实在论的意义来说，这是一个被描绘出的风景，但我们也可以说这是一幅被画出的图画。对画家来说，这个形象是用以勾勒风景的一个手段。风景是绘画活动的原初对象，而图画则是二级对象。

我们在表象中也遇到了同样的情形。"某人形成了一个关于某对象(例如一匹马)的表象。在这同时，他也形成了关于一个心理内容的表象。这个内容是马的复制品，正如图画是风景的复制品一样。因此，当某人形成了关于某对象的表象时，他同时形成了一个与该对象有关的内容的表象。这个被呈现的对象，即表象

活动自身指向的对象，是表象的原初对象；而那个赖以指向该对象的内容是表象活动的二级对象。"[7]当我们说内容是"被呈现的"(the content is "presented")时，我们是说某物**通过**表象被呈现出来。**在**表象中，对象被呈现出来："内容是手段，就是说对象通过它而呈现。"[8]因此，对瓦道夫斯基来说，存在着两种意向对象，它们都被呈现出来，但呈现的方式是不同的。对于这种"指向两个方向的表象活动"，[9]胡塞尔曾多次给予严厉的批判。这个理论也是上面那段引起争议的引文产生的背景。当胡塞尔说意向对象和实在对象之间不存在区别时，他的意思是意向对象就是**意向的实在对象**。他反对这样一种看法，即意向对象仅仅是作为二级对象而呈现出来的中介环节，而原初意向指向的却是另外一个对象。胡塞尔认为，知觉中不存在两个对象，不存在指向两个方向的表象活动。意向对象就是知觉的直接的和唯一的对象。胡塞尔的这种看法明确地表现在上述引文后面的一段论述之中："超越对象如果不是它的表象的意向对象的话，它就不是该表象的对象。这纯粹是一个单纯的分析命题。"[10]显然，胡塞尔在这里把"表象对象"与"意向对象"等同起来。[11]对胡塞尔来说，"意向的"这个概念的部分含义就是"被意指到的"。因此，胡塞尔所说的无非是：被意指到的对象就是被意指的。这的确是一个纯粹的分析陈述，一个必然的结论。对胡塞尔来说，象瓦道夫斯基那样将意向对象和**实际上**被意指的对象区别开来是荒谬的。但这并不是说意向对象是"自在存在"意义上的"实在"物。到目前为止，胡塞尔所提出的是一个**描述心理学**的论断，它试图证明：知觉是**直接**面对对象的，它不需要任何中介环节。

因此，上述引文与其说是针对布伦塔诺的，不如说是肯定了布伦塔诺对那种作为中介环节的意向对象观念的拒斥。对于布

伦塔诺对经院哲学的意向性观念所作的“改造”，胡塞尔有着明确的意识并且为之辩护。[12]（如果说他也曾对布伦塔诺进行批评，那主要是在其它的方面：(1)布伦塔诺把意向对象视为内在的，[13](2)布伦塔诺称这个对象是一个“记号”。胡塞尔对此提出了与对“映象”概念相似的批评。“记号”一词加剧了知性统觉与指示统觉之间的混淆。和语词不同的是，被知觉物并不是一个指示所指对象的记号。[14]）

如果说经院哲学的意向对象理论与胡塞尔和布伦塔诺的理论有什么共同点的话，它只表现在这个对象的本体论地位上。对胡塞尔来说，“意向的”这个词具有上述经院哲学所赋予的一个含义，即意向对象依赖于意识，即使在“实在”对象不存在的情况下它也会存在。[15]对于胡塞尔和那些将意向对象视为知觉终端的人来说，这意味着我们并不会因为不理睬最终的实在对象的存在问题而失去任何东西。这就是胡塞尔的现象学悬搁理论的基本背景。

II. “实在”对象和物理对象

布伦塔诺和胡塞尔也承认在被知觉的意向对象“后面”还存在着一个实际存在的对象。因此，这里的问题是，胡塞尔是否象布伦塔诺那样认为这是一个自然科学的对象。这个超出了意向性领域的对象是否存在于自然科学的范围之内？我们在《逻辑研究》中只看到了关于这个自然物的为数不多的论述。这是可以理解的。因为这种自然物只是在对现象的阐释中才进入讨论（我们已经知道，它完全处于现象学的领域之外）。[16]然而，当胡塞尔谈到“关于一个存在世界的假设”时，我们的确看到了一些为自然科学所接受的东西。自然科学的出发点是一种直接给予我们的

现象，即意向对象。[17]当自然科学家根据主观现象的合规律性次序进行阐释时，他假定着一个外在于意识而存在的世界，该世界的合规律性对于现象世界来说具有决定性的意义。胡塞尔在这里象布伦塔诺一样谈到了一个“形而上学假设”。[18]这个假设之所以是形而上学的是因为自然对象不是在直观中所予的。[19]

胡塞尔将自然科学定义为关于物理现象的科学，这是不准确的。现象知识是自然科学的出发点，这种科学的实际对象是那种假设的、独立于意识的自然物，即胡塞尔后来所说的“自然科学的物”。**在《逻辑研究》中，与意向对象相对的那个“实在”对象正是这个自然物**。[20]在这里，“实在的”必须被理解为独立于意识的。因此，胡塞尔将这种自然科学的或形而上学的物与意向性现象对立起来。的确，这种现象也是超越于意识的，但它的超越性是对一种内在所予物进行超越解释的产物。它不是一种自然科学的或形而上学的超越性。[21]

胡塞尔还提出了这种自然科学之物的本质问题。对于这个问题，他没有给出一个先天的答案，而是将它留给科学的未来发展。他要求的是一种“无实体的自然科学”(a“natural science without bodies”)。[22]这意味着我们的推论不能建立在将实在划分为实体和灵魂的基础上。他指望对诸科学的划分“不要受到形而上学的束缚”。[23]因此，他要以活动和在活动中呈现的意向对象这个区别作为科学划分的基础。由此，各门科学将依据它们所处理的不同现象类型——即心理的或物理的——得到区别，并因此得到现象学的辩护。这样一种划分是纯粹描述性的，它并不预设任何与形而上学的“心—物”区别有关的东西。[24]

经院哲学(瓦道夫斯基)

活动——————→内在的或意向的对象 ——→实在对象

作为中介的形象

布伦塔诺

活动——————→内在的或意向的对象 | 实在对象

终端 |"自然科学的物"

胡塞尔

活动——————→意向对象 | 实在对象

(对感觉内容的把握)经过超越性解释的 |"自然科学的物"

尽管这里对自然物的论述过于简略,我们仍可以得出一些重要的结论。一个值得重视的事实是,在《逻辑研究》第二版中,关于自然物的论述大部分被删掉了。由此,我们也可以窥知这些论述与胡塞尔思想发展的联系。

看起来,**胡塞尔是从一个关于自在实在的假设入手的**,他把这个假设称为形而上学的预设。当然,他的确尽量使自己与任何幼稚的形而上学观点拉开距离,这些观点无批判地接受了灵魂与实体这些引起无穷争议的超越性实在。[25]**然而,这并不能改变一个事实,即这里仍然预设着它们的存在**。用《观念》第一卷的话来说,胡塞尔将自然世界作为他的坚实基础。我们可以从他对"实在的"形而上学的或自然科学的物的论述中清晰地看到这一点。在后面的讨论中,我们甚至会发现,这一点在他的心理学中表现得更加明显。被抽象出来的现象学领域只是那个以某个实体为基础的实在的一个特殊层面。[26]

在这个分析的基础上,我可以肯定地说,《逻辑研究》中的胡塞尔哲学确实是实在论的。**这种实在论并非如人们通常所误解**

的那样是以意向性学说为基础的，而是产生于意向性主题之外的原因。它与那种在心理学分析之外的隐蔽的“形而上学预设”有关，对于实在论和观念论的问题来说，对一般意向性意识的意向性心理学分析是一种中性的东西。[27]

第六节 《逻辑研究》中的自然态度和现象学态度——结论

在其 1913 年为《逻辑研究》的序言所写的手稿中，胡塞尔写道：“那种在内在必然性基础上听从于物的要求所作出的新的理论陈述与在反思中逐渐意识到所用方法的特殊含义的确是完全不同的。”[1]这是对《逻辑研究》的真实写照。该书的鲜明特点就在于它的具体分析十分丰富，但对于实际所用的方法却鲜有论述。我们已经看到，它的独一无二的并且极具革命性的方法论要旨在于：在实施活动时，我们一定不能迷失自己，而应当反观（reflect）和返回自身。

同时，我们注意到一个极为重要的事实。尽管在《逻辑研究》中没有出现“悬搁”（epoche）这个概念，但胡塞尔后来赋予这个词的意义却贯穿在该书的分析中，即对存在问题的悬搁。事实上，胡塞尔已经在未反思的情况下使用了悬搁方法。他后来渐渐意识到这一点。他在《欧洲科学的危机》中写道：“可以说，只有对于那些出于某种天性或由于某种历史的境遇而已经对悬搁有所意识的人来说，作为一种明确而基本的方法论要求的悬搁才能成为一系列反思的焦点。”因此，在《逻辑研究》完成后不到四年，胡塞尔终于对该书的方法具有了一种明确的——虽说还不完善的——的自我意识。[2]在其后期著作中，这种作为“现象学之现象

学"的方法论反思将产生巨大的并几乎是决定性的影响。

这种实际分析与方法论意识的差异还表现在对这种还原的剩余物的看法上。尽管以笛卡儿的出发点(经验领域)作为基础意味着将意向对象排除出现象学的领域,但这些对象实际上常常出现在胡塞尔的分析中,至少是出现在对知觉的分析中。胡塞尔只是在后来才公开地宣称,现象学的剩余物不仅包含在 cogitationes (**各种思想活动**)中,而且包含在 cogitata qua cogitata (**作为所思对象的思想对象**)中。[3]后者与活动的领域是"不可分割的"。此外,这不过是胡塞尔知觉理论的一个后果,这种理论认为超越对象是对感觉材料进行对象性把握的产物。

要想准确地理解胡塞尔的思想发展,对于《逻辑研究》中心理学分析的可能性和局限性的缜密分析具有至关重要的意义。甚至在这种心理学为先验现象学所取代之后,它仍然在胡塞尔的思想中产生着重要的影响。先验现象学是对这种现象学心理学的革命性改造,正如——反过来说——现象学心理学是先验现象学的准备一样。由于胡塞尔全集的出版,这种现象学心理学渐渐为人们所了解,它代表着胡塞尔思想发展的某些阶段。[4]作为一个历史的阶段,这个时期还展现了胡塞尔的认识论困境,并表明胡塞尔试图以先验观念论来克服这里的问题和预设。就此而言,《逻辑研究》对于理解胡塞尔的后期发展来说是不可或缺的。

胡塞尔对知识问题的解决与其说是一种解决,不如说是要回避这里的实际问题。**对存在问题的悬搁方法表明了胡塞尔思考中的困惑**。我们将会看到,《观念》第一卷中的先验悬搁方法将使这种虚假的解决成为多余的东西。先验悬搁解决了心理学悬搁所回避的问题。在《逻辑研究》中,悬搁只具有否定性的特征,

它是一种返回意识的运动，但没有意识到我们从这里可以再次到达那个"自在的"世界。因此，**我们在《逻辑研究》中已经发现了那个著名的将"外部世界"置于括号中的思想，人们通常将它归结于《观念》第一卷**。我在本书第三篇中将证明，这种将外部世界置于括号中的还原仅仅出现在《逻辑研究》之中。因为《观念》第一卷所悬搁的不是世界，而是关于世界的一种特定的解释。正是由于那种将世界视为"自在"世界的解释，《逻辑研究》中的心理学还原才成为一种必要的解决办法。[5]

在胡塞尔看来，意识与一种自在存在着的实在的关系问题是一个形而上学的问题，它在心理学中没有立足之地。因此，它是不可解决的。他还没有能力消除制约着关于这个问题的陈述的那个假定。在《逻辑研究》序言的手稿（1913 年）中，他对洛采（Lotze）的批评以非常明确的方式澄清了这个问题。他写道，洛采的错误在于，他接受了一个"自在的"实在，即一个"自在存在物的形而上学世界"。这个世界与人的意识正相对立，意识必须描绘它，并徒然地使自己与这个世界一致。[6]洛采以一种十分武断的方式接受了一个"操作系统"。他在谈到知识问题时提到了一个"神秘的深渊"。胡塞尔认为这是"公开承认一种知识论的失败。一个真正的知识论旨在澄清事物，而那被澄清的便是可理解的和已被理解的，因此它与神秘的东西正好相反"。这无疑是一段绝妙的论述。问题在于，胡塞尔在 1913 年为《逻辑研究》所写的序言中不顾他本人在该书中所持的立场，而单单将批评的矛头指向了洛采，这是否公正呢？不过，有一点是值得胡塞尔感到自豪的，那就是他并没有提供一个肤浅的解决办法，例如在某种终极的神学基础上沿着某种先定和谐的思路提供解答。[7]他使这个问题敞开着，因而没有从一开始就阻塞那条通往《观念》第一

卷的彻底解决方案的道路。

《逻辑研究》并没有澄清这样一个悖论：在世界中并且是世界之一部分的人同时又构造着世界。[8]胡塞尔退缩到经验领域，这使人想到了笛卡儿。**在其思想发展的各个时期中，胡塞尔只是在这个时期离笛卡儿最近。**人们可以争辩说，从某种意义上看，《逻辑研究》中的心理学知识论仍然是一种"替代主义"(就其与知觉映象论或记号论不同的意义而言)。将存在还原为意义并非还原为一种关于实在的映象。知觉的意义是"自身"显现的。因此，胡塞尔与替代主义所共同分享的只是那个封闭性的意识的观念，它可以与某种自在的实在毫无关系。[9]

与关于《观念》第一卷的方法论评论相比，对《逻辑研究》的方法论评论对于理解胡塞尔的发展来说具有特别重要的意义。凭借着一种始终一致的反思态度，胡塞尔发现了意识的特殊本质并揭示了"观念论"心理学的自然态度。他在后来才意识到，即便在发现了这种意识的特性之后，一种自然的态度仍有可能存在。这种态度把意识理解为一个世俗的领域，即世界中的一个特殊层面。由此，那个不可解决的形而上学知识问题便涉及到一种世俗之中的关系，即绝对化的自在世界与作为该世界之部分的意识(它是以身体为基础的一个领域)的关系。"理性"心理学的困境便产生于经验意识和先验意识的非此即彼的关系。胡塞尔后来发现了构成性意识的优先性并因此意识到了它的先验力量。意识不是一个与其他领域相并列的领域，而是一个原初的领域，是一切存在的源泉。而所谓外在于意识而存在的"自在"世界是一个自然态度的虚构。胡塞尔认为，这个作为一切存在源泉的意识，用歌德的话说是"存在之母"。[10]

第二章　发生心理学和描述心理学

在前一章中，我试图阐明胡塞尔在《逻辑研究》中对意识所进行的全新分析。这种描述心理学在《逻辑研究》中具有一个确定的功能：它要澄清纯粹逻辑的基本观念并因此成为这种逻辑的哲学补充。我将在第四章和第五章中讨论描述心理学在逻辑方面的特殊任务。

在这一章中，我要探讨的是一般的描述心理学。如同在本书第一篇中一样，我准备将它与发生的或阐释的心理学加以比较。我将通过对"阐释的"和"描述的"、"归纳的"和"先天的"、"心理—物理的"和"纯粹的"这三对观念的分析来阐明这两种心理学的区别。

第一节　发生心理学

（1）在胡塞尔看来，经验的心理学是一门阐释性的自然科学。[1]"**理论的阐释**意味着不断深入地通过各种普遍法则来说明个别事实，并通过一个基本的法则来说明这些普遍的法则。"[2]实际上，任何理论必定是阐释性的理论，因为只有当我们的知识中存在着一个**系统的融贯体**时，当一系列"从属性的有效性规则"合并起来构成这些规则的一个更高的"复合体"时，我们才能谈

到理论。[3]无论是对于一门事实的科学来说，还是对于象数学这样的先天科学来说，一种阐释性的理论都是可能的。在心理学这样一门事实性的科学中，阐释意味着去说明“某些给定情境中出现的事实是**必然地**发生的，即依照**自然法则**而发生的”。[4]因此，预测和“对自然的支配”就成为可能。[5]心理学中的事实就是体验。它们是一些在时间中出现并延续的“真实事件”。认知活动也是这样的心理事实，我们也可以穿过时间来探询它们发生的原因。[6]从这个意义上说，心理活动属于“自然”。[7]

阐释一个特殊事实就是要发现它的“根据”，即它的必然性。“根据”在胡塞尔那里一向意味着“法则”。自然法则的含义是：当具备了特定条件时，一个特定的结果必然随之产生。因此，结果的必然性总是与某种特殊的因果性事实系列有关。任何关于“真实实在”的科学都产生于这样一个“形而上学假定”：自然中的万事万物都服从于因果律。[8]这意味着心理学必须以心理事实的因果确定性为基础并致力于发现那些正确判断（特定的心理事实）赖以发生的法则。[9]一旦发现了这种法则，心理事实便在其必然性的基础上得到理解。

(2)经验的心理学是一门“以经验为基础的科学”，因此它服从于**归纳**法则。我们对它使用的法则不具有先天的直观。这些法则是对那些已经被实际确定的联系的一般概括。这意味着它们不象数学法则那样精确和无可置疑。它们是“对经验的大致概括”，是“对近似的并存和连续规律的陈述”。[10]精确性的缺乏并不是暂时现象，而是一个原则性的事实。归纳决不会给我们带来任何超出或然性的东西。的确，这些法则常常以精确法则的面貌出现，但这只是观念化的虚构。[11]心理学的经验法则（例如联想法则）便具有这种临时性的特征。

(3)为了说明时空中的事件的因果性根源，心理学也要对生理学的原因加以说明。[12]因此，心理学的阐释同时也是**心理－物理**的阐释。这样一门生理心理学是以心理－物理实验为基础的。[13]

第二节 描述心理学

(1)对胡塞尔亦如对布伦塔诺一样，这门心理学的**描述**特性首先意味着观念的直观特性。描述性观念是那种可以依据直观而检验的观念。胡塞尔把它们与阐释性科学的假设观念对立起来。他之所以对许多阐释性科学提出批评，并非因为它们解释着什么，而是因为它们把阐释的结果与所予的现象混淆在一起。在一门阐释性科学中，观念是用以说明所予物的理论假定，而并不是所予物自身。胡塞尔例举出了用以说明“声音”现象的理论观念：“空气的振动”或“对听觉的刺激”。这种解释本身是无可非议的。但是，当人们说声音事实上只是空气的振动时，这就是错误的和“庸俗唯物主义”的表述。“在这里，那种用来对所予物进行一般阐释的理论假设取代了所予物。”[1]

这同样适用于对心理现象的解释。描述心理学致力于描述自身显现的现象。它不关心那种关于各种现象**起源**的理论。[2]而一个发生学理论则要深究无意识和生理过程中的原因。这些原因被当作假设来说明所予物。胡塞尔说，这样一种阐释可能是极具启迪意义的，但它无助于我们“当下的描述性发现，唯有这些发现才有助于澄清我们的观念和认识活动”。[3]描述心理学只对那种直接所予的东西感兴趣。就其代表着一种对认知活动的描述而言，由于它根本不是一个理论，因此称它为“知识论”是不恰

当的。关于认知活动的描述心理学并不是以一种心理学的或心理一物理的方式把知识解释为一个实际的事件。它"澄清知识"。因此，它在这里具有一种"探求根源"的功能。而它首先要研究的（并不是唯一要研究的）是形式逻辑之基本观念的根源。[4]

（2）如同布伦塔诺和早期胡塞尔所说，描述心理学是一门先天的科学。它要确立那些"纯粹以观念为根据"的法则。在直观性观念的基础上，我们可以获得适用于这些观念所涉及的一切对象的那些法则。

尽管《逻辑研究》与早期著作有某些共同点，但在涉及先天判断根据的看法上还是存在着一个基本的差异。胡塞尔原来相信，我们在对个别事实的知觉这个基础上可以具有一种无可置疑的、明证的洞见。我在本书第一篇的结尾已经分析了这种理论所遇到的困难。在《逻辑研究》中，胡塞尔关于这个问题的看法经历了一个根本性的转变。现在，他在"真实实在"之外还意识到了一种"观念的存在"。先天科学就是以这种观念的存在——即"本质"(essences)——为基础的。这种"本质直观"是在他思想中出现的第二个新的因素。（第一个因素是新的知觉理论，即构成观念。）在这一章和下一章，我将对胡塞尔的新的先天科学理论进行讨论。这里，我想通过几个例子来说明对本质的分析。

我们在布伦塔诺那里已经遇到了这样一个先天法则：一种不具有某种表象的欲望是不可能的。一种包含着某种欲望对象的意向如果不具有某种呈现着欲望对象的对象化活动则是"不可想象的"。[5]这两者的关联与颜色和广延的先天关联颇为相似。[6]在一个对象化活动之中，独立于物体而存在的质量是不可思议的，反之亦然。[7]此外，任何判断的性质都可以在质素不变的情况下从断定变为非断定的，这也是一条先天的真理。[8]这是一

第一章 还原的否定性含义——悬搁

第一节 对一切超越物的悬搁

胡塞尔一开始就明确阐述了这样的问题：我们如何可能认识某种超越于意识的东西？那种宣称为我们"提供了"某种超越物的知觉如何可能得到辩护？在《逻辑研究》中，这个问题始终存在于经验领域的方法论界限之中。[1]如果我们要把知识放置在一个绝对可靠的基础上，那么我们就必须发现一个使这个问题无从提出的区域。如同在《逻辑研究》中一样，胡塞尔是在经验领域中寻找这个区域的，不过他现在将大量精力集中在这个区域赖以得到确立的方法之上。他在这里首次提到了一种兼有否定含义和肯定含义的"还原"。从否定的方面来说，它是对一切与超越物有关的判断的悬搁，而从肯定的方面来看，它是要回到绝对的所予物。胡塞尔用"epoche"（悬搁）这个概念来表示否定性的含义。

但这并不意味着"悬搁"概念的所指内容，即禁止关于超越物的判断，是在1907年才首次出现的。我在对《逻辑研究》的分析中已经表明，胡塞尔在那里实际上已经使用了这个方法。不过，禁止判断在此时尚未成为方法论反省的明确对象。因此，我想再次重申，将胡塞尔事实上所做的事与他宣称所做的事区别

开来对于评价他的工作具有特别重要的意义。就现象学的悬搁而言，我们可以说：它在《逻辑研究》中是一个事实，但尚不是一个专门用语。

让我们看一下胡塞尔是怎样阐述现象学还原的这种否定含义的。应该说，这个还原是认识论之困境的产物。只有真正内在的东西才是我可以“加以利用的”“无可置疑”的东西。“那种超越的（并非真正内在的）东西是我不能使用的。因此我必须实施一**种现象学的还原：我必须排除一切以超越的方式断定的东西。**”[3]这意味着“……任何超越物（即不是内在所予的物）都应被归于0的领域……”这个领域表明，“……无论我是否相信这些超越物的存在，它们都不是我所关心的。我在这里没有必要对它们作出判断，它们是全然无关的东西。”[4]

这个论述与胡塞尔在《逻辑研究》中提出的方案完全一致。我们必须把超越对象置于括号之中——即使该对象在“信念”中得到了断定。在后一种情形中，那个绝对所予的东西是断定活动本身，但不是该断定的内容。[5]

第二节　这种悬搁的含义

对超越物的悬搁对一切“利用着超越性假设”的科学都产生了影响。因此，我们必须把那些基于客观化超越物（它被当成“先行所予物”）之上的科学归入“可疑的领域”。通过悬搁，一切科学都变成了科学**现象**。[1]我们在《逻辑研究》序言中已经看到了这种对科学的悬搁。在现象学中，无论“身体”和“心灵”这样的超越实在物是由物理的或心理的假设所设定的都是没有意义的。这里的新因素在于，胡塞尔现在意识到这种看法是悬搁的一个直接

后果。从我们只能接受所予物这一现象学的原则派生出的一切排除(disconnection)方法都在这里得到了统一的理解。这包括对一个人的身体的"无视"，它是排除一切超越物的题中应有之义。[2]

胡塞尔已经在1903年一篇文章里一段引人注目的论述中得出了这些结论。他本人对这段论述十分重视并在以后的著述中反复提到这一点。[3]鉴于它对于理解胡塞尔之发展具有十分重要的意义，我将这个论述摘录如下。它表明，在《逻辑研究》刚刚问世的几年里，胡塞尔就已经开始反省其方法论的出发点。他在这里拒斥了"心理学的统觉理论"，因而也拒斥了"描述心理学"这个名称，就这一点而言，他超越了《逻辑研究》。在1903年的这段论述中，胡塞尔将物理学和经验心理学分别称为关于非精神的(corporeal)和精神的科学。这两种科学都依赖于那个"先于任何批判的"(即尚未把事实分为非精神的和精神的)的"常识意义上的世界"。尽管它们对这个世界的原初观念内容作了许多限定，但它们仍是非批判的。"作为阐释性的科学，它们依据着先于所予的对象化假定(the pre-given objectification)，而这些科学之高度繁荣的事实表明，它们可以不依赖于对知识的批判而确定这些先于所予的对象化假定的含义并对之进行澄清。然而，在我看来，正是从这种前批判的对象化假定中——包括对自我和非我、某一'本'我和'其他'自我的区分，包括作为某一本我之'心理事态和活动'的直接材料的解释性属性以及它们通过解释而向自我之外的物理物和事态、他人、经验等对象的转变——衍生出了知识的可能性这一形而上学问题的困难……"

因此，在胡塞尔看来，将意识视为某一经验个人、某一本我或某些他我的"心理活动和事态"是一种超越了所予物的"解释"

(Deutung)。现象学不关心"经验个人的经验或经验类别,因为它对个人、他我、我的经验和他人的经验一无所知。它从不提出与这种事情和想法有关的问题。它从不提出假设"。在这里,胡塞尔第一次谈到了心理学的统觉问题,这是指那种把现象学的领域当作"人"这个心理统一体中的某一层次的看法。他认为这种观念超越了所予范围,因而必须被悬搁起来。

显然,这的确是现象学出发点的一个必然后果。如果不允许假定身体的存在,那么我也就无从知道经验个人——包括作为身心统一体的我本人。这表明我不能把意识视为"psyche"(心灵),因为它是胡塞尔用以指示心理统一体之某一层面的技术术语。"心灵"这个词已经暗含着把身体当作它的承载者的意思。所以我们必须排除这个作为心灵的意识观念,即这种"心理统觉"的学说。由此,胡塞尔也开始拒斥"descriptive psychology"(直译为:描述性的心灵学说,即描述心理学)这个用语。

这里,胡塞尔从现象学出发点所得出的结论显然超出了《逻辑研究》。当他在《逻辑研究》中谈到对心理学假定的排除或悬搁时,他指的是那种关于意识本质的假定,即假定在现象背后有某种可以充当现象阐释之原则的最终实质。有时他还指那种给意识定位并赋予它某种物理属性的解释。[4]当然,在这同时,身体是不予考虑的。然而,胡塞尔现在所悬搁的不是身体,而是意识对身体(它暗指着一切物理实在)的依赖性,因而是意识本身的一个特性(即作为心理一物理统一体的部分)。此外,胡塞尔关于重建心理统觉理论的论述也具有同样的重要性。当我们再次引入这种统觉理论时,现象学的分析就获得了描述心理学分析的品格。这种现象学的分析随之成为心理学这门关于精神现象的自然科学的理论阐释的基础。毋庸置疑,这是后来先验现象学分析

“变为”(Umwendung)描述心理学分析的前兆。[5]

在1907年的系列演讲中，胡塞尔在对笛卡儿的批判中更充分地阐发了这种对心理学统觉观念的悬搁或排除理论。如同《逻辑研究》中的胡塞尔一样，笛卡儿把意识理解为作为心物统一体的经验个人的一部分。他的自我需要净化。“首先，笛卡儿的cogitatio（我思活动）就已经需要现象学的还原。在心理统觉和对象化中的心理现象还不是真正绝对的事实。真正绝对的事实是那种经过还原的**纯粹现象**。”[6]所以，笛卡儿没有发现本真的、纯粹的**我思**，他只是逼近了这个观念。“……对笛卡儿来说，发现同时就是放弃。”[7]他把纯粹现象与心理现象混为一谈。他把意识当作“体验着的自我、对象、时间中的人、诸物中的物”的一种状态。由于这个意识是自然的一部分，它可以成为作为一门自然科学的心理学的对象。我们当然可以在描述心理学中忽略这一点，但这无损于这样一个事实，即意识实际上仍然是“实在世界”的部分。因此，这种描述也就是为理论阐释所作的准备。现在，通过对心理统觉的排除或悬搁，我们也同时超越了描述心理学。“我们终于放弃了心理学的立场，甚至包括描述心理学。”[8]

我们也可以把对笛卡儿的批评看作胡塞尔的自我批评。胡塞尔承认，迈出这新的一步实属不易，它遇到了极大的阻力。我们先天就倾向于以心理学的方式来解释意识。“如果我作为一个以自然方式思考的人来看待我正在经历着的知觉，那么我就会立刻并几乎是不可避免地把它理解为一个关于我的自我的事实。它是作为这个体验着的个人的一个经验、作为他的事态而出现的……并将它自己整合到这个客观性的时间中。”[9]

第三节　结论

胡塞尔在1907年从三个方面对还原的否定性含义作出了新的发展。(1)他现在使用了"epoche"(悬搁)和"Ausschaltung"(排除)等概念,换句话说,他为《逻辑研究》中已经实际运用的方法找到了技术术语。(2)他为根源于现象学出发点的各种排除方法提供了一个更加完整的统一体。(3)到目前为止,他对心理统觉理论的评论是其思想中最重要的新内容。我在第三章将再次回到这个主题。

第二章 还原的肯定性含义——剩余物

第一节 意识——真正的内在性

只有一个领域能够避免超越性之谜并使确定的知识成为可能。我们是通过运用"笛卡儿的怀疑方法"而发现这个领域的。胡塞尔写道："cogitatio(我思活动)和经验的存在在经验和对经验的反省中是怀疑所不可企及的。对一个思维的直观、直接把握和具有已经是一种认知(knowing)。而 cogitationes (我思诸活动)是首要的绝对材料。"[1]

当我企图怀疑一切时，我马上就意识到这是不可能的："在任何一个确定的怀疑中，我在进行怀疑这一点是毋庸置辩的。"这适合于**任何我思活动**。无论我知觉、描述、判断的对象可能是什么，"就知觉而论，我在知觉某物，或者就判断而论，我在判断某物，这是绝对明显和确定的。"[2]因此，虽然我们对诸如知觉之有效性的怀疑是的确可能的，但我在知觉这一点是无可置疑的。经验是这样一种所予，即"其存在是不可能以某种感性的方式加以怀疑的"。[3]现在，我们终于站在一个绝对的基础上，即站在一种绝对所予的基础上。当我们问自己这种知识为什么不容怀疑，其答案就是：因为它的内在性。正是这个先行的结论使认知活动能够"切中"(treffen)意识中的对象。[4]

现在，胡塞尔超越了笛卡儿这种向内在性的还原（《逻辑研究》就处于这一水平之上）。在 1907 年 5 月 2 日写下的“演讲的思路”中，这种还原被称为现象学的“第一阶段”，其结论是，对我们来说，唯有实际内在的东西，即我思诸活动的领域才是所予的东西。如同胡塞尔所称，这是“澄清活动的第一阶段”。而通过对它的进一步审视，我们就发现这种初步的结论是靠不住的。胡塞尔甚至说它是一个“致命的错误”。[5]那种以为只有主观性的我思诸活动领域才是所予物的信念是一个偏见。

第二节　本质——纯粹的内在性

如果说唯有个别经验的领域才是真正所予的，那么我们立刻将面临一个困难：在这种情况下，我们只能作出个别判断，而先天判断将无处存身。我们只能说：“这个这里。”意识将成为一条绝对个别性的赫拉克利特之河。[1]但是，我们在前面的论述中实际上已经超越了这个领域，因为我们已经利用了关于一个经验之绝对所予性的先天判断。[2]因此，我们实际上是以内在本质的所予性为前提的。这样一来，超越物又回来了，因为我们在赫拉克利特之河中无从发现本质。[3]现在，我们又面临一种困境：笛卡儿的领域并没有给我们带来任何进展，因为随着超越物的出现，怀疑也出现了。[4]

胡塞尔就此问到，为什么我们一定要把意识当作所予物来接受。这里的标准是什么？这种标准与其说是内在性不如说是所予性或一种“清楚明白的知觉的可能性”。若是这样，那么本质直观恰好满足这个标准。因此，不承认本质是所予物就是一个偏见。“就红的本质而言，难道一个神性的、无限的理智能够比那种

将它当作普遍物的‘直观’据有更多的东西吗？”[5]

这是一个重要的结论，因为胡塞尔现在正是借助于笛卡儿的标准而打破了笛卡儿的封闭性意识。对他来说，所予物不仅包括那种真正内在(immanent in a real sense)的东西，而且包括那种作为所予物而出现的超越物。这样，对超越物的悬搁不再意味着对一切超越于意识的东西的悬搁，而是对**一切未被给予的东西**的排除。还原在此获得了“一种更加深刻的限定和更加明确的意义”。[6]

我们也可以把现象学沉思的这个第二步骤当作一种对**《逻辑研究》中已经实施的分析的方法论阐释和辩护**。首先，胡塞尔在此不遗余力地强调描述心理学就是一种对本质的分析。[7]其次，从现象学的“最高原则”(the principle of all principles)来看，那种把所予领域局限于内在物范围的看法是一个偏见。《逻辑研究》所持的(理论)立场是一个“初始者”的立场。它对所予领域的限定过于狭隘。现在胡塞尔意识到，绝对所予的东西并不等同于真正内在的东西。因此，我们必须把活动的内在性视为广义的内在性(即“纯粹的内在性”)的一个特例。一切所予的都是“纯粹内在的”。

第三节 Noema(意向对象)的所予性

I. 现象学领域的第二个范围

我们现在接触到了胡塞尔沉思的第三个步骤。如上所述，我们必须接受任何自身所予的东西。现在的问题是，这种所予性的范围究竟有多大。我们已经看到这样一种偏见，即把所予性的范

围限定在真正内在内容的领域之中。在其第二阶段，现象学似乎表现为对内在经验的一种**本质**描述。这看起来象是一个“简单的事实”，而在对真正所予内容的直观中，各种超越之物就“不那么令人愉快”。“那种被我们视为简单材料并且毫无神秘可言的”我思诸活动“掩盖着各种类型的超越之物”。更具体地说，在一个意向活动中，例如对某种声音的体验，“显象以及被它显现的东西是相辅相成的——它处于纯粹所予性领域因而是真正内在性领域的中心。”[1]因此，当胡塞尔说我们为此而“感到惊异”时，他是不无理由的。那种最初被悬搁起来的超越物现在又在所予性领域中重新出现了。这样，如果有谁以为我们只能把自己限定在内知觉以及在此基础上的本质直观范围内，那就是一种偏见。现象学的领域包含**一切**材料，因此我们不应该否定某种在知觉中自身给予的超越之物，[2]即使它不是以一种充分的方式显现出来的。[3]

我们在思考胡塞尔的这个步骤时应当牢记他的指导性原则，即将一切自身呈现之物都视为所予物。这样，当我们以不偏不倚的方式看待所予内容时，我们就会发现，它不仅包括各种主观经验(及其本质)，而且包括各种相关对象。我们的着眼点是全部自身所予内容，而不单单是活动及其本质的所予状态。一旦我们摒弃了那种把本质排除于所予范围(纯粹内在性)之外的偏见，我们就应进一步抛弃那种认为意向对象并非所予物的偏见。[4]这种意向对象是通过多种方式而被给予的，这些方式对应于意识所拥有的各种形式。

现在我们面临着胡塞尔发展中的一个重要时刻。对上述事实的确认对胡塞尔具有不可估量的意义。让我们听一听胡塞尔本人对此是如何评论的。他在确立了意向“对象性”之多种形式

之后接着说:"但是,这难道不是一个奇迹吗?这种对对象性事实的构成始于何处又终于何处呢?在表象和判断中,一种材料难道不是某种意义上的所予吗?任何对象物就其被直观、被表现或被思想而言难道不是一种材料吗?在对某个外部事物的知觉中,我们说该物(如我们所看到的一所房子)是被感知的东西。这所房子是一个超越之物,它在经过现象学还原之后失去了它的存在。但这所房子的显象、即这种在意识之流中旋生旋灭的我思活动(cogitatio)却是以真正明显的方式被给予的……,然而,这个房子的现象所显现的那所房子难道不也是明证性的吗? 我们不正是出于这个理由才把它称为对一所房子的知觉吗? 房子的表象所显现的不是一般的房子,而恰恰是这一所房子,它是以如此这般的方式得到规定的。难道我不能作出如下这个显然为真的判断吗:基于这个显象或这个知觉的内容,这所房子是如此这般的,它是一个砖石结构的建筑并有一个石板房顶,等等?"[5]

因此,我们发现,在将被感知的房子悬搁起来之后,不但一个活动(即关于房子的知觉)得以保存,而且在活动中还出现了一个对象——这里指的是一个经过净化的对象。这种情形同样发生在想象之中。我们所想象的不必是实际存在的东西。然而,即使它实际上并不存在,我们仍然可能在具有某种想象活动的同时又具有一个想象对象。[6]

我之所以在这里大段引述胡塞尔的论述是因为我们现在已经站在了"noema "(意向对象)概念的诞生地,它就是"被意向物本身"(the intended as such),是"作为思想对象的所思之物"(cogitatum qua cogitatum)。所谓 noema 就是在我们将超越对象之存在排除在考虑之外后剩余的东西。它不是某种神秘对象,而是意向性的对象。它是在"纯粹内在的"意义上的内在之

物。胡塞尔在这里再次使用了"意向中的存在"这个旧概念。[7]

正如胡塞尔沉思的第二步骤一样，我们也可以把这第三步骤视为他对《逻辑研究》的实际工作所作的**方法论反省**。在将存在悬搁起来之后，意向对象依然存在，这是对《逻辑研究》已经采取的立场的正式确认。我们再次看到，胡塞尔的实际分析又一次先于他对自己使用的方法的反省。毫无疑问，当他意识到笛卡儿的出发点并没有为他的方法论反省提供真正的基础时，他多少感到一些痛苦。在《逻辑研究》第二版中，胡塞尔修改了导论使之与该书的实际内容相一致。他写道，对象"的含义发生了某种变化，它现在从属于现象学的领域"。[8]在我们撇开了超精神的存在之后，剩下的东西除活动之外，还有意向对象。它是一种在"纯粹内在"意义上的超精神之物。

认为向所予物的还原就是向实际内在物的还原的观点是一种"初始者"的立场。我们必须学会把现象视为如其所是的东西，而不是把它们当作一种"空中楼阁"来谈论。[9]因此，那种宣称一般物决不是所予物的判断就是一种并非基于直观的先入之见(Vor-urteil)。[10]我们在现象学还原的第二阶段已经明确意识到了这一点。而在涉及意向对象时，我们更可能受到这种偏见的制约。胡塞尔承认，在这里，关于现象学领域之范围的问题使他付出了更多的代价。他不由地感叹道："我们再一次被引向更深的领域，在这里隐藏着一些晦暗不明的东西，而在这种晦暗不明的东西中则包含着一些难解之谜。"[11]出于对"放开视眼"(giving free rein to the seeing eye)这个现象学原则的忠实，我们还必须拒斥那种把本质分析局限于活动的第二种偏见。对于直观的认识(seeing cognition)来说，没有什么会比"过多的思考并由对这种思考的反省而得出某种以为是明证的原则"更危险的倾向了。

我们还读道："'直观'认识是那种旨在将知性变为理性的理性形式。……因此，在这里，知性越少越好，而一种直观越纯粹越好。"[12]从这些富于启发性的引文中显然可以看出，胡塞尔把这种现象学对自己的反省，把这种以现象学的方式唤起的意识的自我意识，视为那种"最高原则"的一个必然结果。

胡塞尔已经揭示了在知觉和想象中的noema，现在他又进一步指出：**符号思维也具有一种**noema。"让我们假定我不借助任何直观来思考2+2=4。我能否怀疑我是在思考这个算术命题，并且所思考的内容与今天的天气无关？果真如此，这里是否不存在某种如同一个事实的东西？在这种情况下，没有什么能够妨碍我得出这样的看法：即那种无意义的或完全荒谬的东西也是某种方式的'所予物'。圆的方不能象一条龙那样在想象中向我们呈现，同样，它也不能象某种外部事物那样在知觉中向我们呈现，但是，这里仍然有一个显而易见的意向对象。我可以根据'对圆的方的思考'的本真内容来描述这个现象，但无从发现圆的方本身。即便如此，说它是这种精神活动中的所思之物是没有疑问的，这种一般的圆和方是在如此这般的思想中的所思之物，或者说这种思想的对象既是圆又是方。"[13]胡塞尔在这里首次在对象性的含义上使用了指示性的意义概念。这一点在《观念》第一卷中得到了深入的阐明，他在那里区别了意向活动和意向对象的意义。[14]

II. 相关性主题和超越性问题

将意向对象纳入现象学的领域的一个重要后果是相关性分

析的出现。胡塞尔在《逻辑研究》中已经对"现象"观念的两种含义作了区别:它一方面是指主观性的显象(活动),另一方面是指显现的对象。然而,描述则单向地指向客观现象。尽管如此,认知现象学在这里是"一门研究两种意义上的认知现象的科学:它一方面研究的是诸显象……即那种显现着这样那样的对象或把它们当作意识对象的意识活动……另一方面研究的是这些以此种方式显现着自身的对象物自身"。[15]我在本书第二篇中已经指出,当胡塞尔意识到知觉即"意义赋予"时,这种相关性主题已经潜在地出现了,因为对象显现的样子依赖于那种使感觉材料得到把握的"意义"。[16]

现在我们明白了为什么这个主题没有得到明确的展开。因为,胡塞尔在《逻辑研究》时期尚徘徊于这样一种偏见之中:唯有主观性我思诸活动(cogitationes)才是所予的。这个偏见已经在《逻辑研究》中引起了一些麻烦:即它的实际分析与其方法论出发点的冲突。一方面,意向对象并没有被正式列入现象学的领域,另一方面,现象学的领域又确实以非正式的方式包含着它。现在,确立相关性分析的这个内在障碍被克服了。从此,这种相关性的分析开始出现在前台,它已经变成关于意识和实在的现象学观点的根本特征。这种对象和意识的"异乎寻常的相互联系"必须从属于一种包含着一切意识形式的普遍分析,因为每一种意识形式都有一个与之相应的对象性形式。[17]

正如在《逻辑研究》中一样,胡塞尔现在仍然反对把意识当作一种整齐划一的观看方式,即当作"一种缺乏其自身特性、一向处于无差别和未分化状态的精神的检阅:观看就是观物,而物正是……在意识之中,观看则是简单地注视它

们"。[18]实际上，各种物与其说是在一种象容器或箱子一样的意识之中，毋宁说是在活动中构成自身的。这些活动在其多变的结构中"以某种方式为自我构造着对象，由于我们需要的正是这样一种显象和结构，因此所谓'所予物'便出现在我们面前"。[19]胡塞尔在另一个地方还写道，对象之进入认知决不象把一个东西"塞进"口袋："认知好象是一个完全空洞的形式，一个可以随时放入这样那样东西的空口袋。相反，我们在所予物中看到的是那种**在认知中构成的对象**，这里不仅要区分对象性的多种不同的基本形式，还要区分那种显现性的认知活动所具有的相同数量的不同形式。"[20]

超越性的问题只有"被纳入到在某种观看方式中的所予状态"才能得到解决。胡塞尔写道："我追求的是**明晰性**。我想弄清这种切中(Treffen)的可能性，但这意味着我应当能够弄清这种切中的本质……"我必须"能够看到观看本身"。[21]这里不允许构造任何理论。"一种观看是无从证明的。科学的演示并不能使一个盲人看到他想看到的东西。而物理学和心理学的颜色理论也不能提供那些看到颜色的人所拥有的颜色感觉。"[22]胡塞尔理性现象学的根本特征就在于他致力于描述那种对多种对象的认知是如何发生的。因此，对相互关系的分析与理性现象学正相吻合。[23]现在，由于意向对象也是所予物，这种描述终于成为可能。但是，这并不意味着胡塞尔已经从根本上超越了《逻辑研究》的心理学出发点，因为这个对象还不是自在之物。这种意向对象是意识的"不可分割的"关联项，即使在实在对象不存在的情况下它仍能作为所予物而存在。这说明胡塞尔**尚未解决那个根本性的问题**。他是以一种全然不同的方式来解决这个问题的。"从根

本上说，这个问题涉及到了主观的心理学体验和由此得到把握的自在实在　　首先是现实的实在，此后还有数学的和其它类型的观念实在。不过，我们必须意识到，这个根本问题必须解决的毋宁说是**知识和对象的关系**，不过是在一种**经过还原**的意义上的关系……"这是一个可以在某种明证性的方式中解决的真问题。[24]

随之而来的问题是，胡塞尔这时的思想是否也陷入了与《逻辑研究》相仿的困境。在《逻辑研究》中，认识论的问题与其说是被解决了，不如说是被排除了。它不可能回答我们如何能够切中"自在之物"的问题。我们退回到内在性的体验领域和"要求某种有效性的现象"领域。现在，这个内在领域比笛卡儿的意识领域宽泛了一些，但这还不能说是已经与那种封闭性的意识一刀两断，因为意向对象尚不是实在对象。所以，对意向对象和意识之相互关联的描述还不能解决我们是如何真正认识到现实实在的问题。

只要我们还没有弄清这种最初被排除的世界如何能够以这样那样的方式再次被纳入所予的领域，我们就很难说明胡塞尔是如何超越《逻辑研究》中的那些难解之谜的。这种"理性批判"不也是一种"理性心理学"吗?现在，让我们着重分析一下胡塞尔在哪些方面上根本地超越了《逻辑研究》。

第三章 从描述心理学到先验现象学

从年代上看，胡塞尔1907年演讲恰好出现在《逻辑研究》和《观念》的中途。而它们的内容也的确具有一种承上启下的功能。总的说来，这些演讲包含着对《逻辑研究》之方法的反省。胡塞尔声称，它们是对"那种在我的《逻辑研究》中已然居于主导地位的……观点的最终说明"，"这本尚不完美的著作的每一位见地更加深刻的读者"都会致力于这样的澄清活动。[1]而从另一方面看，这些演讲中还包含着一些新的见解。

在这种最终分析中，我们对胡塞尔的还原所具有的肯定和否定含义的解释必须依据这些新的见解。我们在本书第三篇中将看到，还原概念也是具有歧义性的，它既可以具有心理学的含义，又可以具有先验的含义。[2]正是这个事实限定着对悬搁的解释。在《逻辑研究》中，悬搁是一种绝望的解决办法，它表现着某种听之任之的态度。而在《观念》第一卷中，胡塞尔发现这种解释来源于一种对世界的不恰当的绝对化。我们在悬搁中所搁置的不是物，而是对物的一种荒谬解释。因此，悬搁不是一条界限，因为任何物都没有失去。现在的问题是：胡塞尔在1907年是否已经发现"自在之物"的假定依据的是一种绝对化的解释？若是这样，悬搁将是对这种绝对化的瓦解，而物将以一种经过净化的方式再次回到现象学的领域中来。我们对心理统觉理论也可以提出同样的问题：胡塞尔是否已经意识到这种统觉同样植根于对

物的绝对化解释，因而把意识视为心物统一体的一个局部领域是一种不够恰当的解释呢？

如果答案是肯定的，那就说明胡塞尔已经到达了描述心理学和先验现象学的分水岭。二者之间有着一种微妙的界限。要跨越这个界限，单单靠把心理统觉理论搁置起来是不够的，我们应当**看透**它，意识到它仅仅是一个幻象。

现在，对我们的问题的回答显然是肯定的。意识的绝对所予性保证着它的绝对存在。[3]这样，知识论便预示着一种关于绝对存在理论的形而上学（或本体论）的可能性。那么，这种关于绝对存在的理论是否也具有一种作为其补充物的关于相对存在的理论（如同在《观念》第一卷中那样）呢？的确是这样，认识论对科学的批判功能证明了这一点。自然的思想态度来源于"自然科学中关于存在的**解释**，这种解释是根本错误的，因为它包含着内在矛盾"。因此，唯物论、唯灵论、二元论和心理原子论的解释是相互并存的。现象学可以为这些科学所认可的存在提供一种"形而上学阐释"（Auswertung）。[4]因此，一种关于自然的形而上学是伴随着关于心灵的形而上学而产生的。[5]

《观念》第一卷中的"基本思考"（Fundamental Consideration）首次阐明了这种旨在消除自然主义的存在等级系统的本体论是如何具体地得到展开的。[6]凭借着这个本体论，心理学的各种还原概念最终获得了它们的哲学含义并因此转变成它们的对立物。正是因为胡塞尔在1907年已经站在了心理学和先验现象学的分界线上，这一点才引起了人们的浓厚兴趣。[7]它使我们能够了解那种脱胎于心理学的先验现象学的历史发展过程。我们将会看到，部分地是由于这个原因，我们才从教学的角度把现象学心理学当作先验现象学的一种准备。[8]

第 三 篇

作为先验现象学的哲学*

* 如无特别说明，本书第二篇中的引文均出自《逻辑研究》，“过渡”中的引文出自《现象学的观念》，第三篇中的引文出自《观念》第一卷。

引　言

我们在第二篇中看到，《逻辑研究》中那些悬而未决的问题迫使胡塞尔从两个方面寻求一种彻底解决的方案。他的思想是沿着关于心灵的认识论和哲学这两条轨道运行的。当胡塞尔试图以排除的方法摆脱实在论和自然主义的立场时，这种由二元论引起的问题只得到了一种暂时的克服。

在第三篇，我们将循着一个相反的方向展开论述。通过对《观念》第一卷“现象学的基本思考”的分析，我试图表明胡塞尔在第一章实现了向一种彻底的、连贯的现象学观点的突破。对这章经典论述的分析和解释将为我们理解随后的各章提供坚实的立足之地。我的分析旨在说明，在这个新的立场上，胡塞尔如何彻底解决了认识论问题以及经验心理学与描述心理学的关系问题。

第一章 现象学的基本思考之分析

第一节 先验悬搁

胡塞尔在"基本思考"中首先概括了自然态度以及排除这种态度的方式。其中的第一章占据着一个特殊的位置。他在这里言简意赅地论述了自然态度以及应当如何将它排除或悬搁起来。在这之前，他并没有论及这种悬搁的可能性和必然性。

在自然态度中生活的人面向着一个世界。对他来说，在知觉中物质实体只是"单纯地在那里"。它们的呈现与他是否实际关注着它们无关。这对于所有的人都不例外。尽管我本人感知的只是世界的一个部分，但我"知道"这个世界存在在那里——这种知识毫不涉及"观念性的思想"。我把它看作在时空中的无限延伸。我本人就是这个世界的一个成员，我也知道作为主体的他人也面对着并从属于这同一个世界。

自然态度的显著特点就是视世界为"存在的"东西，即"实在"。胡塞尔称之为自然态度的一般断定。[1]

他接着说：**"与坚持这种态度的立场相反，我们现在要彻底地改变它。"**自然态度是一种先于判断的断定，它应当服从于一种笛卡儿意义上的怀疑试验。这样一种试验是一种我们可以进行自由选择的可能性，因为这里所说的的怀疑并不是真正的怀

疑。我们并非自由地怀疑我们所选择的任何东西。只有当我们的经验提供了某种怀疑的机会时我们才能够怀疑。(注意:这里显示出了胡塞尔和笛卡儿的一个重要区别,胡塞尔并不认为世界是一个可疑物。)然而,即使某物是充分的所予,怀疑的企图仍是可能的。这样一种企图导致了断定的中止(Aufhebung),不过这种中止并不意味着它走向了断定的反面,即否定。尽管它还保持着事情本身(what it is),但它经历了某种改变。这种改变即是使断定"失效",并相应地把所断定内容"置于括号之中"。显然,正是依赖于胡塞尔确定这些概念的方式,悬搁才表现着某种自成一统(sui generis)的东西。它并不是一种真正的怀疑,因为它与那种对被排除物的坚定信念是相容的。同样,悬搁也不是一种中立性的态度或布伦塔诺已经分析过的"纯粹思维"。[2]

那么,什么是悬搁所排除的自然断定的对象呢?在与我们的判断有关的东西中,我们要悬搁的究竟是什么呢?要明了这些问题,我们就必须对"基本思考"作进一步的探讨。

第二节　现象学的沉思——它的问题、目标和方法

在"现象学的基本思考"中,第二章占据着一个中心的位置,它的标题是"意识和自然实在性"。在这一章的结尾,胡塞尔说他的反省已经到达了一个顶点,后面的论述可以被看作是它的结论(第三章前六节)(*应为前五节——译注*)、补充(第三章的其余部分)和进一步展开(第四章)。后面,我将讨论第二章和前一章的关系。而在后面的几节中,我将对第二章的内容进行分析。

胡塞尔在第二章开篇写道:"我们已经理解了现象学悬搁的意义,但这决不意味着我们已经知道它有什么用。"对于我们在

阅读完第一章后所关心的问题，胡塞尔作了如下归纳："**那么，当我们把包括我们自身连同我们的思维在内的全部世界都排除了之后，还会剩下什么呢？**"[1]这的确是一个紧要的问题，它使我们回想起悬搁的目的就是要发现存在和关于这种存在科学的新领域。胡塞尔在第一章已经指出："我们的方案……正是要发现一个新的科学领域，例如通过**括号方法**……所赢得的东西。"[2]这个初看起来完全是否定性的操作的显著特征在于，它具有一个肯定的目标。这里必定有一个因为没有受到悬搁的影响而得以保存的存在领域。因此，悬搁是用以发现这个存在领域、这个剩余物的一个手段。胡塞尔在第一章已经对悬搁的界限作了论述。这种悬搁不能是普遍的，否则没有什么东西可以留下来。现在，对悬搁的限定包含着一个重要的问题，这就是胡塞尔在第二章开宗明义提出的问题：在悬搁之后还剩下什么。当胡塞尔公开声称悬搁适用于包括我们自身在内的全部世界时，这种悬搁如何可能得到限定呢？即使我们知道胡塞尔是如何引入这个限定的，这个问题也不会变得简单起来。

在指出了与胡塞尔的肯定目的有关的这种界限的必然性之后，胡塞尔说："我们可以十分简捷地来说明这个界限。"他随后写道："**我们使那种属于自然态度之本质的一般断定失效**，我们把任何存在意义上的东西置于括号之中：由此，这一整个的自然世界，即使它驯顺地让我们把它置入括号之中，它仍然继续'为我地在着'或'呈现着'并且将始终作为对意识而言的'实在'而保持在那里。"[3]这种持续多少有些令人困惑并常常使胡塞尔的解释者百思不得其解。在把"**任何东西**"即这个"自然世界**整体**"置入括号之后，我们还怎么可能发现悬搁的界限呢？

因此，胡塞尔在第二章开始提出这个问题是不足为怪的。剩

余物可能是什么，这种界限意味着什么呢?他并没有给出一个权宜的解决方案。我们很快就会看到，这种答案只有在后面的论述中才能给出。不过，胡塞尔确实对可能的剩余物作出了某种暗示。第二章第一节的标题是“关于‘纯粹’或‘先验意识’这种现象学剩余物的提示”。这个题目已经宣告了他所探索的领域是“纯粹的”或“先验的”意识。这是纯粹体验及其意识之纯粹关联项的领域。[4]

初看起来，这个剩余物与《逻辑研究》中悬搁后所剩余的东西非常相似。在那里，经过这个悬搁之后所剩下的剩余物也是各种体验(加上意向内容)的领域。那么，还原的界限是否意味着它的影响所及只限于意识之外的实在?显然，与《逻辑研究》相比，我们此刻所涉及的东西更多而且更加不同。一个当下可见的事实是，这里所排除的是包括我们的意识在内的全部实在，而那种剩余物被称为“纯粹的”或“先验的意识”。

现在，胡塞尔必须要说明的是，对全部实在的排除并没有影响到先验意识的领域，用他自己的话说，我们必须认识到“**自在意识有其自身的存在，出于其绝对的、独特的本质，它能够保持自身不会受到现象学悬搁的影响**”。只有具有了这样的认识，我们才能理解悬搁的含义。它因此成为一种使我们能够接近一个新领域的手段，这个领域可以成为一门新科学的基地。[5]

在以这种方式指出了“基本思考”的最终目标之后，胡塞尔说我们必须通过分析自然态度所给予的意识来发掘这个纯粹体验的领域。我们的考察是从这样一种经验开始的，它是“世界中实际发生的事实，甚至包括各种动物的经验。”在目前这个阶段，我们分析的是在世界中发生的意识，即作为人的某一层面或区域的意识，这个区域“正象自然世界中众多的它物一样是一个实

在对象”，因此它的活动就是“在同一个自然世界中实际发生的事情”。[6]我们在进行如是考察时仿佛从未听说过现象学的悬搁。这个论证大约经历了两个阶段。它首先表明意识具有一种绝对属于其自身的特性和统一性，其次，这种意识具有一种没有受到响的绝对存在方式。

第三节 第一阶段——作为单子论统一体的意识

对意识特有属性的反省并不新鲜。布伦塔诺就曾对心理现象和物理现象的区别进行过广泛的论述，胡塞尔在《逻辑研究》中又对它进行了深入的探讨。他在这部著作中表明，意识包含着为洛克“经验心理学”所忽视的丰富的区别和变形。现在，意识统一体的主题就是要注重研究这些区别在意识本质中的表现。[1]

胡塞尔的起点是把内在指向的活动和超越性指向的活动区别开来。内在指向的活动的本质在于，它们的意向对象——如果存在的话——属于象活动自身一样的体验之流。在这同一个体验之流中，一个活动与另一个活动彼此相连。因此，意识及其对象便形成了一个“完全由诸体验所构成的个别统一体”。而超越性指向的活动则不然，这种活动指向的是在这种流动之外的对象，例如诸本质或诸物。[2]

胡塞尔指出，他在这里所说的“超越”是一种首要或绝对意义上的超越。不过，这个概念也可以在某种相对的意义上使用，[3]这是指对于我们赖以意识到某物的诸多活动的超越。在这个意义上，一个体验也可以是超越的。例如，一个记忆的体验就超越了许多我们赖以意识到它的活动。这种超越性与我们现在的论

题无关。胡塞尔现在关心的是，那种在本质中的东西决不可能出现在内在领域之中。

胡塞尔所关心的不是相对意义上的超越性，这也可以从他准备得出的结论中得到证明。这种超越性还出现在超心理的关系中，它只能在内知觉活动中才化为无形。在内知觉中，活动和对象形成了一个我思(cogitatio)的直接统一体。知觉不能脱离它的对象，这就是这个统一体的非独立性质。(胡塞尔认为，这个统一体产生于各个独立方面和抽象部分的彼此依赖。[4]他后来从这里引出了重要的结论。)在内在的回忆活动中，这种统一体并不存在。一种回忆活动在被回忆的体验不存在的情况下也可以存在(这在内知觉中是不可能的)。但这并没有改变这样一个事实，即如果被回忆的体验存在的话，那么它与回忆活动一道"必然地属于同一个不间断的体验之流，这种体验之流通过各种体验的凝结物而协调着二者"。而在超越之物中，情况就不是这样。在那里，活动和超越对象之间没有一种本质的统一体。物在根本的意义上超越于意识。它决不可能构成意识的一个部分。胡塞尔由此得出结论说："**一个由体验自身的本质特性所决定的纯粹统一体是独一无二的体验之流的统一**体，换句话说，一个体验只能与一个整体中的其他体验联为一体(该整体的本质包含着从属于这些体验的诸本质并以它们为依据)。"[5]

第四节　向第二阶段的过渡

胡塞尔写道，关于意识统一体的主题在论证过程中将获得重要的意义。这一点在下一节就会得到证明，他在那里考察了这样一个问题：这个体验之流如何受到身体的束缚。现在，胡塞尔

的论证出现了一个重要的转折,他的主题涉及到了自然态度的出发点。在此之前,我们接受的是一个把意识视为某一具体个人的一个层面的先行结论,它是一个由身体所束缚并支撑的实体。《逻辑研究》将意识与身体分离开来并声称唯有意识才是现象学的所予物。胡塞尔在"基本思考"的第二章开始又公开地站在同样的起点上。以前所分析的意识是"生命存在"的意识,即心物统一体或"具体个人"的意识。这种与身体有关的统一体虽然没有得到明确的考察,但它的确是贯穿始终的假定。现在胡塞尔问道:这样一个统一体是如何可能的。

通过将自然态度的出发点与我们现在所获得的对意识之本质的把握加以比较,这个统一体的问题便一目了然了。根据自然态度,意识以一个物质实体为基础。由此,物质(或者说物)和意识就构成了"一个与个别的心物统一体(我们称之为生命存在物)内在联系的整体……",意识正是通过身体与世界的其余部分联系起来。胡塞尔问道,这样一种统一体是否没有在物质与意识之间设定某种排除了各种异质性的"本质的一致性"。

上面的分析表明,诸体验只有在彼此联系中才能构成一个整体。一个物决不可能成为意识之流的部分。意识具有一种"自身的本质"。它与其它意识一道构成了"**一个纯粹由其自身本质——即意识之流的关联整体**(Zusammenhung)——**所决定的自我包含的关联整**体"。物质"从根本上说不同于"意识,因此它被"排除于诸体验的自身本质之外"。[1]

这个问题把胡塞尔的研究推向深入。为了获得清晰性,我们必须进一步研究诸意识和诸物的存在方式。这就导致了向"基本思考"之第二阶段的过渡。在第二阶段的结尾,胡塞尔又回到了这里提出的问题。[2]在那里,我们对物质实在的存在形式获得了

一种全新的见解，在这个基础上，我们可以使用一些全新的概念来阐述意识和物质（物）的关系问题，这些概念与那些依据自然态度来论述这个问题的人们所使用的术语是全然不同的。

第五节 第二阶段——物的假定存在和意识的绝对存在

对意识和物质的或"物的"实在的进一步分析始于外知觉，在这种活动中，物以及对它的意识是联系在一起的。如果我们想对这两种实在的存在方式有更深入的了解，那么外知觉就是研究这两种处于相互关系中的实在的最佳起点。

胡塞尔首先声明，在这种知觉中呈现的对象是超越于体验的，这同《逻辑研究》的知觉理论毫无二致。[1]得到显现的颜色不能等同于对颜色的感觉。与一个颜色相对立而存在的是"投射"在它之上的大量的颜色感觉。"**从根本上说，投影与所投射的对象不是一类东西，尽管后者也具有一个与前者近似的名称**。投影是一个体验。但是，体验只有作为体验才是可能的，它不是某种空间中的物。而被投射的对象只有作为空间物——它甚至在本质上就是空间性的——才是可能的，它不可能是一个体验。"胡塞尔因此得出结论说，在"作为物的存在"和"作为体验的存在"之间存在着一种根本的和本质的区别。[2]

由于其空间特性，一个物总是在各种投影中出现的，因此它决不可能出现在意识之流中，这是一条严格的本质性法则。为了强调这一法则，胡塞尔否认一种神性直观能够不以显现方式为中介而直接认识物自身。我们在《逻辑研究》中已经看到，本质法则具有普遍性，它不仅适用于人，也适用于天使和诸神。物的所

予总是单向性的(one-sidedly)。除了实际所予的一个侧面而外，这里还存在着一个尚未得到确定的共同所予性(Mitgegenbenheit)的视域。它总是使新的知觉成为可能，在这个知觉中，不确定的东西变成了确定的东西。一般来说，知觉活动是没有止境的。"任何神力都不能改变这一事实，正如同它不能改变 1+2=3 这个事实或其它任何本质真理一样。"[3]体验的所予性不同于物的所予性。体验不是在"各种投影"中给予的，这就是说，"对一个体验的知觉是对某种在该知觉中所予的'绝对'物——而不是某种把各种显现方式中的投影贯穿起来的'同一'物——的直接观看。"

这里，我们看到胡塞尔在《观念》第一卷中首次使用的"绝对"概念，他用这个概念描述那种使一个体验在内知觉中被给予的方式。这意味着一个被感知的体验并不涉及其它那些对这一相同体验的知觉，这与对诸物的知觉是不同的。内知觉的本质在于，它"为我们提供了某种不是在诸侧面和诸投影中显现自身的绝对物。"[4]

对于知觉来说，除了这种在可知觉性上的差异而外，还存在着一种恰当性(fitness)上的差别。的确，意识之流正如物一样并不是总被知觉到的。如果是这样，那么这种意识之流就不可能在仓促一瞥中被知觉到，因为我们在此时只能感知到现在。然而，意识之流的这种超越性与物的超越性是截然不同的。胡塞尔已经多次重申了这一点。这两种超越性的差异还表现在这样一个事实中：我们随时"能够知觉"一个体验。我们可以通过某种"直接关注"反省这个体验——无论它是在反思性知觉中(这是胡塞尔认为十分特殊

的东西),还是在反思性回忆中。而就物而言,这种可知觉性只能发生在我的知觉的"背景领域",我的知觉实际构成的只是"我周围世界"的一小部分。[5]而其余部分只有诉诸一长串知觉才是可知觉的。

这就是第二章最后一节中的某些重要结论的根据。任何内知觉都必然保证着其对象的存在。我们决不可能知觉到"体验之流"的整体。这种流动的过去和未来总是未知的,因而也就是超越的。然而,当我通过所予的现在来反省生命之流时,我就可以不加证明地说:"**我在**;这个生命在;我活着;**我思**。"

另一方面,在对诸物的知觉中总是存在着这样一种可能性,即所予的东西是不存在的。"**物的存在并不是所予性的必然条件,从某种方式上说,它总是偶然的**。"更深层的体验常常会改变甚至"抹去"已被断定的东西。这种被断定物可能与我们所思的东西有所不同,甚至会被证明是一种幻象。而这一切内在知觉中是不可能发生的。意识的领域是一个"绝对断定的领域"。

由此可见,物的世界只是一个假定的实在,反之,我本身却享有一个**绝对的实在**。"**与关于'偶然'世界的断定相对立的是关于我的纯粹自我和自我的生命的断定,后者是'必然的'和无可怀疑的。任何亲身(leibhaft)所予的物都有可能是不存在的,而没有哪种亲身给予的体验是不存在的**。这就是限定着这种必然性和那种偶然性的本质法则。"[6]

在这些结论之后,胡塞尔以下面这段论述结束了第二章:"我们的考察在这里达到了顶点。我们已经得到了必要的知识。这里揭示的本质联系为我们想要引出的关于整个自然世界与意识领域(即使体验获得其存在)的可分离性的结论提供了一些最

重要的前提。"当然，为了达到最后的目标，这里还需要进行一系列补充性的讨论，但这不是胡塞尔目前所关注的内容。这些讨论见于第 52—54 节。现在，我们已经在"一个经过限定的框架中"接近了一些最重要的结论。

这些结论将涉及"整个自然世界与意识领域的可分离性"。胡塞尔在这里暗示的是我在上面第二节中所描述的沉思目标。下面要回答的问题是，在整个世界被悬搁起来之后究竟还剩下什么。

第六节 消除世界的试验

胡塞尔在第二章引出的结论中包含着著名的消除世界试验。他试图以此表明自然科学的世界和知觉的世界依赖于意识而存在。首先，他想说明那个"纯粹的和简单的"体验世界的确已经确立了物理世界并且是它的成因，而自然科学的产生是不必然的。[1]一旦我们要对被体验世界作更精确的规定，我们就必须从如其实际所是的体验入手。我们当然可以设想这个被感知世界就是终极的世界，在它"背后"不存在物理世界。在此，体验只能是其实际所是，这里不存在物理研究的动机，尽管我们仍然要知觉"诸物"，即那些在多种显象中构成的意向统一体。

我们还可以更加深入的展开这个思想。被感知的世界也不必是实际存在的。这个作为意识之关联项的"实在世界"只是多种可能世界和非世界（Unwelten）的一个特例——**这些世界是"'体验意识'观念的各种具有本质可能性的变形的关联项"**，它们多少具备某种确定的体验联系。[2]对意识来说，一个实在世界的构成不是必然的。一个实在世界是以意识中特定的实际联系

（即那种相互确定的联系）为依据的事实。胡塞尔由此提出了一个对于我们得出的结论来说是至关重要的论断。[3]他说，我们应当切记，一个超越物是某一特定知觉的关联项。至于"超越物是什么"的问题，我们只能诉诸那种构成着它的体验来回答。它是一个"合法性（ausweisende）存在"的关联项。"物即……体验物之所是。"换句话说："**一个自在存在着的物决非那种与意识和意识的自我无关的东西。**"[4]

一个不能被体验到的物是"无意义的"。[5]这样一个物的观念包含的是一种实质的而非形式的矛盾。[6]它与方的圆的观念是相似的。我们已经看到，一个存在着的世界是特定意识联系的关联项。它之所以总是这样，并非是由知觉的本质所决定的。对物的知觉敞开了这样一种可能性：即后来的体验将改变先前的体验。无论如何，物的所予状态是暂时性的和不充分的。我们现在还可以设想未来的体验会"抹去"以前的体验。在矛盾状态中，一个体验可能会消解。因此，矛盾的体验常常会诉诸某种矫正以恢复体验的和谐性。不过，这种情况并不是必然的。对于处在矛盾状态中的体验来说，它也可能"为了自己而非我们的缘故而放弃那种不相容的内容"。约言之，这里可能"不再是一个世界"。由此将导致这样一种局面，即构成着物的多种体验不再和谐相处。经验"爆炸了"。由此，物不再存在，最多只留下赤裸裸的"构成物统一体"。[7]

胡塞尔据此得出结论："**意识的存在、任何体验之流的存在的确会因为消除物的世界而受到必然的改变，但这不会影响到它的实存**"。世界的消除仅仅是改变着意识。反过来说，它不过意味着在体验之流中缺乏某些确定的体验联系。但意识自身仍继续存在着。笛卡儿哲学的如下信条包含着这个结论："**内在存**

在是无可置疑的和绝对的，因为它 nulla ‘re’ indiget ad existendum（在本质上不需要任何“物”的存在）。”胡塞尔补充说：“另一方面，超越‘物’（res）的世界毫无保留地与意识——不是某种逻辑思想，而是某种现实的东西——相关。”[8]

这样，胡塞尔的论证终于以关于意识和物的存在方式的一系列结论而告终。在二者之间存在的是一个“意义的鸿沟。一方面，我们在投影中所具有的是一种纯粹偶然的和相对的存在，而决不是绝对的所予；另一方面，我们又具有一种并非通过投影和显象给予的必然的和绝对的存在。”[9]胡塞尔还把物的相对存在称为一种“纯粹现象的”和“纯粹意向性的”存在。因此，这种存在“对于一个意识来说只具有从属的、相对的存在意义”。胡塞尔宣称：“由于它自身从属于某种它物，它就不是一种绝对自在的东西，而从绝对的意义上说，它就是无。它根本不具备‘绝对的本质’，而只具有某种显现物——它从根本上说是单纯意向性的、单纯意识性的并向意识呈现的东西——的本质性。”[10]

这种对存在的反省在“基本思考”中具有何种作用呢？它是以何种方式实现其目标的呢？在研究这些问题之前，我想对某些重要概念的含义进行一番推敲。胡塞尔把意识的绝对和必然的存在与物的相对和偶然的存在对立起来，我们对此应作怎样的理解呢？“绝对”、“必然”、“相对”和“偶然”这些概念在此究竟意味着什么呢？我们为什么可以把偶然存在称为“纯粹意向性的”和“纯粹现象的”呢？

第七节 “绝对”和“相对”概念的含义

在历史上，恐怕没有哪个概念会比“存在”概念更有份量。胡

塞尔显然意识到了这一点，他的"基本思考"也正是关于这个概念的沉思。正如他本人所说，它是"关于存在的谈论"。[1]但人们仍可以问，当胡塞尔在论证中把"绝对"和"必然"等谓词加到存在概念上时，这个概念是否因此获得了某种清晰性？这些谓词意味着什么呢？当胡塞尔说意识是绝对必然的存在时，这是否意味着存在和本质的合一呢？这是否意味着胡塞尔想要把意识加以神化呢？在第二次现象学国际讨论会上，英加登针对存在主义对胡塞尔的解释一再强调胡塞尔的观念论及其关于物的世界的相对性与意识的绝对性的学说，但他在这同时也抱怨说，无论在《观念》第一卷还是在其它地方，胡塞尔都没有对绝对性概念作出澄清。他还认为，在这个概念的具体运用中，它所依据的不同意义之间究竟有怎样的联系，这也是一个不清楚的问题。[2]

在我看来，这种指责是没有根据的。首先，认为胡塞尔竟会对如此重要的概念的含义不予关注是不合情理的，尤其是他曾一再警告人们不要从传统的意义上理解他的概念。它们只具有他本人所赋予的意义。[3]事实上，胡塞尔在不同的时期中都对"相对"和"绝对"的概念作了限定并试图赋予它们以确切的含义。

I. 《逻辑研究》中的"绝对"和"相对"概念

在第三研究中，胡塞尔结合独立内容与非独立内容之区别对"绝对"和"相对"概念作了界定。[4]一个内容，当其可以脱离其它内容而存在时，就是独立的。这意味着，"该内容的存在……完全不以其它内容的存在为条件，即使……这里除了该内容之外别无它物，或者围绕着它的事物以不规则的方式任意变化，它都能够以如其所是的样子存在。"[5]

当我们确信一个内容只能在与其它内容的联系中存在，即

作为一个更大包容整体的一部分而存在时，它就是非独立性的。“因此，一个非独立部分的依存性存在提示着这样一个法则：**这个纯粹作为部分的内容（如颜色、形式等）的存在是以某种相关种类的内容的存在为前提的……**”，“颜色”就是这样一种非独立性内容。一种颜色只有作为某物的颜色才是可以想象的。[6]

> 胡塞尔进一步区别了相对的和绝对的独立性。绝对的独立性独立于全部相关内容。但是，我们也可以谈论一种相对的独立性：一些内容是彼此独立的（如一个桌子外表的各部分），但又共同依赖于另一个内容（即作为一个物理物的桌子）。[7]
>
> 当一个内容具有非独立的部分或属性时，我们称它是一个与这些非独立性部分有关的具体物。如果这个具体物本身是独立性的，我们称它为一个绝对的具体物。当我们说到一个“具体物”时，我们通常指的是一个绝对的具体物。胡塞尔在《观念》第一卷中也持有同样的看法，他写道：一个绝对的、独立的本质是一个具体物。[8]

这些分析可以上溯到1894年，那时的一些论述与《逻辑研究》几乎毫无区别。为了确立先天真理，胡塞尔强调指出，它们就是本质真理。[9]他在那时已经提到我们赖以发现这些本质真理的方法。一个内容的独立性意味着“我们在那些与之相关和与之俱来的内容发生无限变化时依旧可以持久地具有它，因此，它是最终保留下来的东西，甚至不会因其删除而受到影响”。[10]胡塞尔这里所说的无非是他后来谈到的本质变形方法，我们在寻求本质的特性时常常要诉诸这种方法。当某种内容在想象中发生改变时，我们发现这种改变具有某种限度。一旦超越这个限度，就

剥夺了对象的一个本质属性。因此，这个不可改变的限度就是本质组成部分。而在想象中，可以改变的内容便是非本质的和偶然的。

我们试图通过想象中的变异来发现某物的独立性或非独立性，在这里，改变就是一种“汰除”(think away)或“消除”。相应的例证已经见于《逻辑研究》。在上面的引文中，胡塞尔给那些与某一内容相关的内容的无限变化确定了这样的含义，即它们可以在想象中消失。我们发现对象本身不会因此而受到影响，所以它是独立的。“即使这里别无它物”，它也照样存在。在另一个地方他还谈到，独立的内容即是其所是，“即使在它之外的任何东西都被消除”。如果我们想象这样一个物，那么我们所指的就不是与之有关的、“因其恩惠而存在的”其他东西，我们可以设想它是独立于任何附加物而自身存在的。[11]这正是《观念》第一卷中所说的“思想中的消解”的意思。

II. 《观念》第一卷中的“绝对”和“相对”概念

从根本上说，《观念》第一卷中那个著名的消除世界试验无非是一种应当导致对独立性或非独立性之发现的诉诸想象的试验。认识到这一点十分重要，因为这将使这种讨论失去其古怪的特征。在胡塞尔看来，我们在此所处理地并不是一种奇特的想象形式，而是一种严格科学的方案。它是对本质变形之方法的运用。就目前我们关心的意识与世界的关系而言，胡塞尔将这种方法运用于内知觉和外知觉，他希望在这两种情况下研究主体和对象的相互依赖性。

(A)对内知觉的分析。(1)关于内知觉的对象，我们谈到了绝对所予性。我们在这里看到，胡塞尔的绝对所予性指的是独立

于其它内容——首先是独立于(未来的)内知觉的材料。我们可以把内知觉与对某物的知觉作一个比较。后一种知觉中的材料总是要受到某种未来的材料的影响,因而依赖于其它内容。“显而易见……如果我们要取消显象的其他变形并割断这种显象与它们的本质联系,那么,任何物的所予状态都不会存在。”[12]因此,我们在这里不能取消未来的所予状态。但这在内知觉中是可能的,所以我们说它独立于未来的所予状态。此外,内知觉的对象也独立于知觉本身。在这一点上,胡塞尔与布伦塔诺是不同的。[13]他认为,它不过是一种经常被知觉到的体验,而没有这种知觉,它也可以照样存在。

(2)然而,与之相反的论断(即,没有存在也可以被知觉)是不可能的,因此,这提示着一种“绝对的断定”。这个“绝对的断定”也可以根据《逻辑研究》的概念规定而得到理解。内知觉的活动不是独立的。我们在论述内在知觉时谈到了一种对象与活动的直接统一体。该统一体的性质在于,我们不可能思考一种无对象的活动。“在这里,知觉是以这样一种方式包含其对象的,即它只能以抽象的方式、作为某种从根本上说是非独立的东西与其对象相分离。”我们在此处理的是两种体验:高层的活动至少是“依存性的,因而它不仅以低层活动为根据,而且同时意向性地指向它”。[14] 因此,这是一条以一个内容的本质特性为根据的本质法则。作为一种非独立性的内容,没有其对象的知觉是不可思议的,正如一种颜色若不是某物的颜色便无从想象一样。现在,我们认识到,《逻辑研究》说一个非独立内容“不能自身存在”,指的是它的存在从根本上说是以另一个内容的存在为前提的。所以,内知觉的存在是以被知觉体验物的存在为前提的。

内知觉必然地保证着其对象的存在。“如果我把我的体验当

作我的反思把握的对象，那么我就把握到了一个绝对的自我，它的存在是不可否定的，这就是说，一种没有其存在的洞见一般来说是不可能的。如果以为一种以这样的方式出现于知觉中的经验可以是不存在的，那将是荒谬的。"[15]在此，对象可以得到绝对地断定。

现在我们可以知道胡塞尔为什么要在内在指向的活动领域中将内知觉与其它内在指向的活动(诸如对一个"体验"的记忆)区别开来。回忆中的体验可以是不存在的。因此，在记忆中，绝对的断定是根本不可能的。它只有在内知觉中才是可能的。[16]

(B)对外知觉的分析。(1)我们在将同样的方案运用于外知觉时得到了相反的结果。如果没有与之相关的其他对象，对象是不可想象的，正如没有知觉本身它是无从想象的一样。胡塞尔在"基本思考"第二章中花费了大量篇幅证明了前一点。任何经验都是一个各种显象之连续体的组成部分。它只是以假定的方式被给予的，因为它可能再次被后来的经验所"消除"。这种观点处理的只是那些独立于其它意向对象的单个意向对象。但是，"消除"试验表明，外知觉的对象也是依赖于知觉本身的。当我们在想象中消除了知觉，世界也将随之消失。世界无非是意识中的确定联系——即相互确定的联系——的一个关联项。如果与某一空间物有关的各种可能经验不能和谐一致，该物就会在不可调和的冲突中消解。这也适合于作为一个整体的世界。

胡塞尔由此得出结论，超越物的世界"完全依赖于意识——它不是逻辑的思想物，而是实际呈现的东西"。因此，世界的存在被称为一种"单纯意向性的存在"，它是"一种对意识来说仅仅具有从属的和相对的意义的存在"。它不具有"绝对的本质"。[17]由于这种经验的和谐对意识来说是非本质的因而是偶然的，所以

世界的存在依赖于一种意识的一种偶然的或事实的特性。

(2)下面我将探讨外知觉活动的可能的独立性。这种所予状态的本质决定着它不依赖于显象的其他的、未来的形式(见前面 A—1)。

此外,当我们改变着作为意识之关联项的对象时,我们确信世界的非存在不是一个不可变的界限。对这个界限的超越不会影响到意识的本质。胡塞尔分两个阶段来实施这个试验。他首先证明,我们可以在不改变外知觉世界的同时而消除物理世界。[18]他在第二个阶段证明,这个生命世界的消除可以不影响到意识的本质。在这种"对物的客观性思想——它是经验意识的关联项——的消解中,我们是无拘无束的"。对意识来说,各种经验的和谐并不是一种本质的必然性。如果它们的确是和谐的,那么就会出现一个现象的"实在"世界。如果它们是不和谐的,该世界就会"爆炸",而出现的仅是"赤裸裸的构成物统一体"。胡塞尔总结说,"消除物理物的世界确实必然地改变着"意识的存在,"但这不会影响到意识自身的实存"。现象"实在世界"只是多种"可能世界和非世界(Unwelten)的一个特例。由于我们可以设想无论对个别物还是对万物的总和(即世界)来说,都可能发生经验的非和谐状况,因此,这里很可能"……不再是一个世界"。由此得出那个著名的结论:意识是一种"绝对的本质",用经过胡塞尔改动的笛卡儿的话说,意识"nulla 're' indiget ad existendum"(在本质上不需要任何"物"的存在)。[19]

鉴于我们在此可以设想没有一个对象的意识,我们便得出了与 A—2 相反的结论。在这里,真正可行的不是对对象的"绝对断定",而是一种"偶然断定"。胡塞尔写道,"任何以物的方式给予的物性的东西也可能是不存在的,**对世界的断定是偶然的,**

它与对我的纯粹自我和自我的生命的断定恰好相反，后者是'必然的'并且无可置疑的"。[20]

消除世界的试验证明了胡塞尔在"基本思考"第二章已经得出的一个结论。他在那里宣称，他的论证"达到了一个顶点"，因为在那之前的全部讨论已经包含着"我们想要引出的关于全部自然世界与意识领域的可分离性结论的最重要的前提"。这种可分离性在此得到了具体的阐述。

胡塞尔在这里使用的术语再次向我们表明，这种论证在其著作中并不新鲜。我们这里所看到的是他称为"单向的可分离性"(one-sided separability)的一个实例。他在《逻辑研究》中已经对此进行了界定。以布伦塔诺为先导，他区别了单向的、相互的可分离性和不可分离性。在相互的可分离性中，两个内容之间的依存关系是可逆的。例如，我们不能设想颜色和广延是彼此分离的，因此它们是相互依存的。但是，在通过一个表象来确立一个判断的情形中，这种关系不是可逆的。我们现在已经知道，这种单向性也适用于在意识中确立世界的情形。毫无疑问，这个"可分离性"概念是《逻辑研究》中独立和非独立内容学说的一个技术性术语。胡塞尔关于"绝对"和"相对"存在的学说不过是对布伦塔诺和施通普夫的为人熟知的理论的简单运用。同时，胡塞尔也有理由认为，他的那些最亲近的弟子对这部分哲学的内容已经有所了解。由于缺乏这一背景知识，后来的解释者才对"绝对"概念的含义不甚了了，由此提出了一些与胡塞尔哲学发展的明确本质格格不入的隔膜见解。

在这个背景下，我们还可以解释一下胡塞尔对笛卡儿所表现出的兴趣。我在这里依据的是在《逻辑研究》第二版中被删除的一段论述。胡塞尔在那里认为，"独立的"和"非独立的"概念不

仅适用于内容，也适用于物（作为在时间中彼此衔接的诸内容统一体）。[21]

全部“基本考察”旨在证明，在意识与实在之间有一条不可跨越的鸿沟，而一种“实体化”(reifying)的意识观念则是误解了意识的本质。胡塞尔发现，那种绝对独立性意义上的唯一“实在”，即独立于与之相关的全部内容的“实在”，根本就不是一种“实在”！他在《观念》第三卷写道，总的来说，物是相对的，它只是在与它物的因果性依存联系中才能存在。“一个孤立存在的实体(指任何客观的实在物)将是难以理解的。因此，一个基于笛卡儿和斯宾诺莎之著名区别意义上的实体与我们区别出来的客观性实在是不同的。”[22]由此，《观念》第一卷引出了一个肯定的结论：唯有意识是绝对的。

III. 临时的结论

通过审视“绝对”一词的各种含义，我们不仅看到它们得到了确切的限定，而且也发现它们之间存在着某些联系。从根本上说，胡塞尔所做的无非是把同一个方法使用两次——即分别运用于内知觉和外知觉。当我们试图消除一个知觉关系的关联项时，我们的目的是要确立主体和对象的相互依存性或独立性。其结果归结起来大致如下。

(A—1)在内知觉中，被知觉的体验是独立于未来体验的。因此我们说它是“绝对的所予”。此外，它独立于知觉本身。

(A—2)但是，对一种体验的知觉是非独立性的。我们不能在想到它的同时不想到它的对象。因此，后者是被“绝对断定的”。

(B—1)外知觉的情形恰好相反。对象依赖于未来的材料，

因此我们说它是假定性的给予。“假定的”一词在此读作“相对的”。此外，被知觉对象依赖于它的意识，因此是“单纯意向性的”。

(B—2)知觉本身独立于对象。我们完全可能在想到这个知觉时不涉及作为对象的“实在世界”。意识是一种“绝对的本质”。因此，对这个世界的断定不是必然的，而是偶然的。

在这些断定中，意识一共出现了两次：首先是作为内知觉的对象，其次是作为外知觉的主体(A—1 和 A—2)。由此引出了相关的两个结论。首先，意识被绝对地断定，即我们不能想象它是不存在的。在《笛卡儿沉思和巴黎演讲》中，胡塞尔谈到了“意识之非存在的绝对不可思议性”。关于意识的存在，我们拥有一种必然的确定性。[23]在这部著作中，胡塞尔明确强调，意识因此可以成为一个绝对可靠的哲学的起点。尽管他在《观念》第一卷中也提到了这一点，但并没有赋予它以中心的地位。[24]这是因为，“基本思考”的目的主要是否定的而非肯定的。它着重强调的是拒绝一种不正确的、自然的出发点。

这一点明显表现在第二个结论中：意识不依赖于世界。就胡塞尔来说，这个论断意味着与那种把世界绝对化的自然态度相对立。胡塞尔称这种态度是一个荒谬的解释，因为它与上述对物的本质分析相抵触。[25]意识并非通过身体而依赖于世界，毋宁说，世界依赖于意识的“恩惠”(《逻辑研究》的说法)。[26]因此，胡塞尔正确地总结说，对存在的谈论应当被倒置过来。[27]

第八节 本质的和事实的必然性

一些解释者根据胡塞尔关于意识的绝对必然存在的论述得

出结论说,这种存在与本质的合一是一种对意识的神化。这也是误解胡塞尔的结果。我们已经知道,绝对的断定是以一条关于非独立性的法则为根据的。[1]当给定某一非独立性内容时,一种根据性的内容必定随之而来。由于这是一条纯粹的本质法则,因此它不涉及与这些内容之实际存在有关的任何东西。我们知道,我们不能从一条本质法则中得出任何关于实际存在的结论。一条本质法则所说的只是某种纯粹的可能性:如果这些内容存在,它们必然拥有这些特性。

这同样适用于关于内知觉的本质法则。根据这个法则,我们不能得出结论说意识实际存在着。一种纯粹的可思议性(conceivability)并没有告诉我们任何关于实际存在的东西。胡塞尔在《逻辑研究》中指出,一条本质法则并不蕴涵着存在。因此,他从未打算通过从思想引出存在而对上帝的存在进行一种本体论论证。作为一条本质法则,绝对的断定所指的无非是:没有任何意识不是必然地存在的,或者更确切地说,没有任何内在知觉不具有其对象。[2]这无非是说:如果意识存在,它必定是必然地存在的,或者说,如果它被知觉,它必定被绝对地断定。这里尚未提到它是确实存在的。

然而,胡塞尔的意图当然是要用"必然存在"这个谓词来说明一种实际存在着的意识。我们这里涉及到的是"一个事实的必然性"、一种"经验的必然性"。这意味着把一个本质法则运用于一个事实。[3]胡塞尔在《观念》第一卷第一篇中对此进行了分析。这里,在本质判断和"对存在的断定"之间出现了一种联系。"本质的普遍性在此……转变为一种被断定为存在的个别物。"这与几何学中的情形有些相似。"被断定为实在的事态(Sachverhalt),就其是实在的一个个别状态而言,是一个事实;

但就其是一条本质法则的个别化体现而言，它又是一种本质的必然性。"[4]

我们这里面对的正是这样一种事态。本质的法则读作："没有任何具体呈现的经验能够是不存在的。"但是，正是出于这个理由，一个当下存在着的个别经验的"存在必然性"就不是一种纯粹的"本质必然性，它不是一种本质法则的纯粹本质性的个别化体现：它就是人们所说的一个事实的必然性，因为，即使它在这里是作为事实而存在的，但它与一条本质法则密切相关"。[5]这个事实之所以是必然的，乃是由于它与运用于它的本质法则是相关的。关于一条本质法则的"经验的特殊化表现"，胡塞尔给出了这样的例子："这种红色不同于这种绿色。"[6]

这样，对一个本质的直观就不是以某种想象物而是以一种实际的知觉为其基础的。因此，对相应的表达判断而言，除了它的"本质含义"之外，它还具有一种"存在的含义"。[7]尽管我们不能从一种本质知觉中引出"关于存在的断定"，但对某一本质的知觉很可能伴随着一个"对存在的断定"。在"我在"这个无可置疑的判断中，这种对存在的断定是一种个别的内在知觉。本质判断具有一种普遍的有效性。而作为基础的个别判断只对此时此地的我的意识具有经验的有效性。二者的结合提供了一个关于我的意识的无可置疑的判断："……我的如此这般的意识——不仅就其本质而言，而且包括其存在——都是以一种原初的和绝对的方式给予的。"[8] 因此，胡塞尔说世界所依赖的不仅是一种"以逻辑方式构想出来的"意识，而且是一种"现实的意识"。[9]

我们在此处理的是两种明证性的"混合物"：其一是与本质有关的无可置疑的明证性，其二是与事实有关的论断的明证性。这样的混合物出现在一种"关于某一个别被断定物的如此这般

存在(Sosein)的必然性的知识中”。[10]借用一种权宜的逻辑论证方式(p→q;p;所以 q)，我们可以把胡塞尔的观点概括如下：纯粹本质法则构成了第一前提，即如果意识存在，它必定是必然地存在；实际知觉为我们提供了第二前提，我的意识事实上存在着：因此，结论是我的意识必然存在（也就是说，它的非存在是不可想象的）。

我们必须把关于我们自己意识的无可置疑的明证性与关于它的充分的明证性区别开来，因为后者仅仅具有论断性的含义。这样，我们就可以指出“我在”的明证性在《逻辑研究》和《观念》第一卷中究竟有什么区别。在《逻辑研究》中，对某人自己的意识的充分知觉是现象学所依据的阿基米德点。[11]而在《观念》第一卷中，意识是一个无可置疑的起点。现在，由于胡塞尔还把非存在的不可思议性加在它头上，这种明证性就变得更加牢靠了。[12]

在对《笛卡儿沉思和巴黎演讲》中的类似观点进行分析时，德·韦伦斯指出，无可置疑性是一种“思想的”而非实际经验的必然性。然而，他由此认为这意味着“思想”之于经验的优先性，甚至意味着对现象学的否定，这是正确的吗？[13]我们首先必须明确，胡塞尔在此并没有重犯传统理性主义的错误，即从思想引出存在。德·韦伦斯是在一个脚注中提出上述看法的：“事实上，当我们不得不把某种存在视为必然的存在时，我们依据的不是一种绝对的逻辑必然性，而是那种认为一个存在物（其存在首先是以经验的方式加以确定的）的非存在是不可思议的必然性。”然而，这并不妨碍人们认为上述第一个前提（如果意识存在，它必定必然地存在）是一个典型的思想法则。难道这不是代表着一种非现象学的出发点吗？

对这个问题的回答取决于我们究竟对现象学作怎样的理

解。我将证明，如果我们听从胡塞尔本人对现象学的界定，那么就会看到上述那些结论完全没有超出胡塞尔本人的假定范围。[14]它们与胡塞尔的其他论点并不相悖。现象学的出发点也即它的最高原则是："任何以本源的方式给定的直观都是知识的恰当来源。"[15]眼下所说的本质法则也是以这种直观为基础的。当胡塞尔在此谈到"思想"和"可思议性"时，他指的是那种依赖于某种对其自身的直观即本质直观(Wesenschau)的思想。一个先天法则也是以直观的方式得到确立的。我们必须切记，胡塞尔对传统理性主义的不满就在于它没有通过直观来辩护先天法则。[16]因此，既然他没有在所予性之外接受其它的准则，我们就没有理由说他超越了现象学的范围。不过，他确实意识到一种不囿于单纯个别经验的更为宽泛的所予性领域。除事实而外，本质也是以一种本源的方式出现的。因此，胡塞尔的现象学为本质的明证性提供了一席之地。

第九节　作为世界之必要条件和充足理由的意识

如前所述，世界的存在是以意识的存在为前提的，而与之相反的论断不能成立。因此，意识被视为世界存在的一个必要条件。但这尚不意味着它也是一个充分条件。[1]人们常常根据这个事实对胡塞尔的观念论表示怀疑。如果说意识不是世界存在的充分条件，那么这个世界还可能以其它的要素为根据。索科洛夫索基写道："除非存在着意识，否则世界就不能成为'实在的'，从这个意义上说，意识是世界的一个根据。"他接着补充说："这个论断不足为奇，这里也不存在任何观念论的东西。"只有当意识也是世界存在的一个**充分**条件时，胡塞尔的学说才能成为观念

论的——“如果是这样，主观性就会在构成现象实在时实际地‘制造’或‘创造’出这种实在的意义。”[2]但在索科洛夫斯基看来，情况并非如此。就世界的存在而言，是否还存在着另外一个必要条件——即一种意识之外的条件——呢？这在胡塞尔的理论中是一个悬而未决的问题。由于他只探讨了构成的一种来源，因此其理论是片面的。根据这种解释，除了意识之外，这里还存在着用以解释实际构成内容的另外一种根据。

索科洛夫斯基认为胡塞尔的构成概念是纯粹形式的，这是指构成不能够说明为什么我们在某一时刻意识到的是这个内容而不是别的什么内容。这个内容是作为某种实际的东西所予的，换句话说，它是作为一种不可能根据意识来解释的未被说明的非理性事实而被给予的。“因此，主观性并不引起或创造意义和对象，它只是允许它们显现。它是它们的条件而非原因；所以我们不能以一种极端的观念论方式来解释胡塞尔的构成学说。”[3]从这个意义上说，胡塞尔哲学需要得到补充。“我们的意思是，他的学说需要通过对另外一种‘可能性条件’的研究来加以完善——他必须研究那种使构成中的实际所予物具有事实性的条件，即研究那种使实在得以在构成中显现的实在根据。如果不是这样，构成内容将始终置身于哲学领域之外。这样一来，我们便不能诉诸哲学的解释原则，而必须把它当作一种使哲学感到无能为力的赤裸裸的非理性事实来接受。”据此，索科洛夫斯基提出应当在一种“相互关系”的基础上来研究构成问题。构成具有两个“来源”或根据：一个是主观性的根据，其它是客观性的根据。我们必须在二者的相互关系中来看待它们。“构成不仅仅是主观性的展开（观念论观点），也不是一个作为独立于意识的封闭过程的实在的展开（经验论立场），而是实在和主观性在其根

本性的相互关系中的展开。”[4]

目前，我暂不论及索科洛夫斯基关于实际构成内容的看法。[5]我要提出的问题是，我们能否从胡塞尔把意识视为世界的一个必要条件的理论中得出上述这些结论？[6]胡塞尔的初衷真是要为世界保留一个外在于意识的可能存在根据吗？在我看来，这样一种解释是没有根据的。当胡塞尔说意识的存在并不意味着世界的存在时，我们便不能认为一般意识是用以说明世界缘由的充分根据。我们不能说：由于意识存在，所以世界存在。胡塞尔之所以说意识的存在不意味着世界的存在，只是为了论证意识的独立性。它是那种相反的论断（即意识以世界为前提，或者说世界是意识存在的必要条件）的对立物。胡塞尔在此所强调的是意识的本质并不蕴涵着世界的存在。没有世界的意识也是“可以想象的”。但这是不是说一个世界的实际显现依赖于意识之外的别的因素呢？否，恰恰相反。胡塞尔赖以证明意识之独立性的根据在于，任何一种这样的事实无不依赖于某种实际的意识结构（见前面第七节，II，B—1）。当意识表现出某种秩序时，一个世界便应运而生，反之便没有世界出现。（这种非存在意味着意识的某种“限定”，即缺乏一种经验的和谐。）但无论如何，一旦这种经验和谐出现，一个世界便随之必然地存在。因此，**有序的经验是一个世界赖以出现的必要和充分根据**。这并不是我本人的看法，胡塞尔对此有明确地论述：“让我们……假定意识的真正有序性（这是指一个整体中相互确定的经验）在事实上得到了满足并且就意识的自身过程而言，这里具备了一个统一性世界的显现以及关于这个世界的理性理论知识所必需的各种可能条件。在假定了所有这些东西之后，我们可以问：我们是否仍然可以设想那个相应的世界是不存在的？相反，这个想法难道不是荒谬的

吗?"[7]

因此,对于世界的实际存在来说,一个实际的、确定的意识结构的确是一个充分条件。胡塞尔在其《观念》第一卷原稿的一个旁批中再次明确了这一点。在"任何以物的方式给予的实在物也有可能不存在"这个句子旁边,他写道:"我们不能离开上下文来理解这些论述。如果经验统一体(Erfahrungszusammenhang)继续以和谐的方式无限展开,物就必定存在。(施泰因小姐确信人们误解了这一点。)"[8]

由于意识是世界的一种必要和充分的根据,所以我们说世界在意识中得到"确立"。因此,胡塞尔常常把先验意识说成是根据、基础或"知识之母"(《浮士德》中的说法),或(将这两个说法综合起来)"诞生地"(Mutterboden)。[9]意识是世界存在的"先决条件"。[10]正是出于这个原因,先验现象学是"无前提的",因为它意识到我们只能把意识而非世界当作真正的根据和基础。这就是先验现象学的"哥白尼革命"。[11]它是一门严格科学的哲学的唯一基础,这个哲学不仅得到绝对地确立,而且是真正普遍性的。意识是万物的根据。先验现象学正是以这种方式实现了传统的"第一哲学"或"普遍智慧"的理想。

第十节 作为假定的世界

我们在此有必要简要提到另外一个与存在主义理论有关的问题。消除世界的试验明确表明,外知觉的假定性不单单适用于个别物。对经验来说,"它不仅可以在一个特殊事例中瓦解,而且可以在想象的矛盾中瓦解"。不仅是个别物,而且"整个自然世界的实在性",都缺乏独立性。[1]该世界是以假定的方式给定的,因

而是悬搁的对象。在这一点上，胡塞尔的想法十分清晰：那适用于个别物的东西也必然适用于物的整体。

这个理论与梅劳—庞蒂的看法正相对立。后者认为我们不能确定的是某个个别物而非作为整体的世界。"这里存在的是关于一般世界而非任何特定物的绝对确定性。"[2]这个信念来源于一种不同的世界概念。在梅劳—庞蒂看来，世界不是那些可以随时加以怀疑的"物的总和"，而是"产生着各种物的生生不息的源泉"。[3]它是"我的经验赖以展现并且逗留于我的生命视界中的一个无限广大的个体，正如一个大都市的喧闹声构成了我的一切活动的背景一样"。[4]这个作为视界的世界是一种原始的或原初的信念的关联项。[5]这种关于世界的明证性丝毫不逊于我思所具有的明证性。[6]

这里，由于我把讨论限定在《观念》第一卷，因此就不可能对世界概念在胡塞尔后期思想中所经历的发展进行深究。然而，我必须指出，他在这种发展中一刻也没有放弃关于假定的和相对的世界的学说。[7]

在胡塞尔的现象学中，甚至在其最后的著作中，关于世界的相对性和意识的绝对性的学说始终占据着中心的地位。这是其先验观念论的灵魂。胡塞尔确信，一旦放弃了这个学说，我们将再次堕入自然态度和教条的、非批判的哲学。我们必须牢记，那种把世界当作存在基础的假定正是被任何一种非批判的、前现象学的哲学当作先行结论接受下来的假定。无论是谁，只要他堕入这样一种立场（根据胡塞尔的观点，存在主义便是如此），都必然会背叛那种将哲学视为严格科学的主张。[8]对胡塞尔来说，作为构成世界之必要条件的经验的最终和谐仍然是一个假定，而不是一种无可置疑的绝对确定性。正是出于这个理由，世界不能

充当哲学的基础。所以胡塞尔认为，没有世界的意识是可以想象的。

目前，人们经常议论说这种观点与意向性概念是对立的，甚至是对它的否定。[9]在我看来，只有当我们把意识刻划为否定性或敞开性（象海德格尔那样），这种看法才有几分道理。但这样一来，我们就会忽略胡塞尔观点的基本特征。对胡塞尔来说，没有达到和谐的经验不是对意识的意向结构的否定，而只是一种对某种意向的和谐性的否定。如果和谐不存在，我们所具有的就不是一个"真实的世界"，而只是一个尚未形成的世界、一个"非世界"（Unwelt）、一个"信以为真的"世界，它没有资格充当"真实世界"这个谓词，而只能是与之"相似"。[10]

第十一节 第二阶段的结论

在这一章前面，我们所能确定的只是"绝对"和"相对"概念的含义，而没有陷入对绝对必然的存在的深奥思辨。现在，让我们回到第四节的问题。胡塞尔的出发点与那种把意识视为心物统一体之某一领域的自然态度是不同的。这种态度认为意识和某个物体共同构成了一个"生命存在体"。在最初的分析中，意识表现为一个以一种极为独特的方式封闭于其自身的单子性统一体。因此胡塞尔问道：这样一种意识之流如何能够与一个身体相联系？一个心物统一体何以是可能的？这样一个统一体难道不是以这两个部分之间的某种本质的共同性为前提的吗？如果我们看到的是一种异质性，那么这样一种联系就是不可能的。

沉思的第二阶段的确确立了这样一种异质性。在"作为经验的存在"和"作为物的存在"之间存在着一种"基本的和本质的区

别”:这是“最重要的区别”。[1]回到他的出发点,胡塞尔由此得出结论说,意识和实在并没有构成一个整体。它们“并不象友善的邻居一样和睦相处并且不时地‘发生关系’或象某种具有互惠‘联系’的并存的存在种类”。[2]因此,我们必须排除这样一种包含着部分之间之相互作用的心物统一体的可能性。由此看来,胡塞尔对意识和物的存在的反省旨在瓦解自然态度所得出的那种似乎是显而易见的结论。我们不能接受这样的看法:某种意识之流从属于一个物体,这两种实在正是以这种方式相互联系。

通过对异质性的进一步界定,这一点就变得更加明显。“在意识和实在之间存在着一个真正的材料上的区别。一边是一种投射性的、并非绝对所予的、纯粹偶然的、相对的存在;另一边是一种从根本上说是不能通过投影和显象所予的必然的和绝对的存在。”[3]物质实在只能作为一个依存于意识的关联项而存在。因此,这种异质性的本质在于它彻底地颠倒了“自然的”联系。意识不是依赖于作为“基本层面”的物质,[4]反之,物质是由意识来提供根基的。真正具有绝对性的是意识而不是物质,换句话说,我们不能说意识是非独立性的并且以自然为根基,毋宁说物质自然是非独立性的并且依赖于意识。胡塞尔正确地评论道:“存在问题的通常含义在此被颠倒过来了。”[5]

据此,我们认为存在的异质性论证与其说是对胡塞尔观念论的否定,不如说是对它的肯定。[6]与意识具有全然不同存在方式的物质只能作为意识的关联项才能存在。胡塞尔论证的要旨在于,如果物质与意识之间不可能存在一种“实在的”联系,那么可能存在的只是一种先验的联系。“无论如何,与实在完全相反的主格是非实在。实在和非实在从本质上说是以实在性和主观性的形式共同属于这样一种形式:一方面它排斥二者,另一方

面，正如我们所说过的，它又从根本上需要二者。”[7]如果我们把意识称为世界的“根基”，那么这也是一种与我们在这个世界之中所遇到的任何根据迥然有别的根基。意识不是一个原因，它是实在得以以非实在为根基的唯一性联系。

现在要问的是，我们究竟在何种程度上接近了关于本章第二节提出的问题的答案。在与实在有关的全部问题被隔离之后还留下什么呢？我们从消除世界的试验中看到，这个答案必定是：意识。然而，这个回答反过来又提出了一些别的问题。悬搁难道不是意味着必须隔离与自然实在有关的全部问题吗？到目前为止，胡塞尔所谈到的只是物，它确实构成了自然实在的基本根基，但却不是实在总体的基本根基。悬搁的界限是否意味着它隔离的只是物质，因而实际上导致了物与意识的一种分裂？这些与悬搁的解释有关的问题无疑是《观念》第一卷中最难以解决的问题。我们只有通过将“基本思考”第一章的论述与其后关于物与意识之存在方式的分析进行认真地比较才能回答这些问题。

胡塞尔本人认为，第一章所描述的关于一般断定的悬搁与第二和第三章关于存在方式的反省之间具有一种不可分割的联系。他指出，我们只有凭借这种反省才能理解悬搁所实际获得的东西。[8]这种反省必须表明这样一种悬搁的可能性。他在结束这种反省时再一次强调了这些彻底的“预备性思考”的必要性。反观第一章，我们“就会清楚地看到，相对于那种以世界作为其关联项的自然理论态度，一种新的态度必定是可能的，即使我们隔离了那种心理物理的自然总体，这种新的态度仍然保持着某种东西，即绝对意识的全部领域”。[9]当我们致力于凭借第二和第三章的先验的“预备性思考”来说明第一章中的悬搁思想时，胡塞尔本人将成为我们的向导。

第十二节　先验悬搁解说

在胡塞尔的全部著作中，恐怕没有哪些论述会比"现象学的基本思考"第一章中关于先验现象学悬搁的介绍更加令人费解。因此，我们有必要对它进行更深入的分析。我的论证和分析将紧紧扣住《观念》第一卷的本文，而不对人们给出的各种特定解释进行预备性的讨论。我的问题是：(1)胡塞尔的哪些陈述容易导致误解？(2)我们应当如何在其全部论证的背景中来解释这些陈述？作为胡塞尔著作的重要内容，"基本思考"完全值得受到这样的关注。

I．关于悬搁的说明

(A)还原的否定意义。胡塞尔在第一章中把还原的否定意义界定为对"一般断定"(Generalthesis)的搁置，也就是把"现存实在"放置在"括号"之中。这里，要置入括号之中的就是我们以先于一切具体论断的方式而赋予世界的"存在"属性。胡塞尔接着又立刻补充道，这种隔离对意识没有影响。尽管我们无从知道胡塞尔提出这种隔离方案的动机，但我们确实得到了这样的印象，即悬搁适用的是外在于意识的世界。这难道与笛卡儿的普遍怀疑不是很相近吗？[1]当我们看到胡塞尔将超越物与内在活动完全对立起来时，这种印象就得到了进一步强化。胡塞尔认为超越物是可疑的而内在活动则无可置疑。[2]内在的东西是一种绝对断定的对象，反之，超越物只具有一种相对的存在。根据这一点，悬搁便表现为一种对于与外部世界有关的存在判断的搁置，一种对其存在或非存在问题的中立态度。

但是，胡塞尔似乎并没有信守这种态度。这种中立性似乎又引起了怀疑甚至最终成为否定性的。世界只是意识的一个关联项，“舍此之外别无他物”，[3]难道这个最终结论不是对世界的一种否定吗？如果是这样，胡塞尔就会象许多解释者所以为的那样，为了否定外部世界的实在属性而放弃他关于外部世界的中立性立场。

此外，由于人们或者根据观念存在物的自在存在，或者根据新的知觉理论[4]而把《逻辑研究》解释为一种向对象的转向，因此，《观念》第一卷显然就被视为向某种意识内在论的倒退。[5]由此，一些解释者便宣称胡塞尔在新康德主义思想家的影响下放弃了转向对象的立场。我们已经知道，正是这种解释使胡塞尔和他的许多追随者渐渐疏远。这意味着胡塞尔与那些在哥廷根时期聚集在他周围的“观念论”现象学主义者的决裂。[6]

(B)还原的肯定意义。应该说，排除世界的反面是一种向意识的转向。在这一点上，人们同样可以争辩说我们在这里遇到的是一种借尸还魂的笛卡儿主义。[7]悬搁的适用范围似乎并不包括意识。我们没有必要把意识领域置入括号，因为它是绝对所予的并且是一种绝对存在判断的对象。

但是，我们在此扼要描述的这种解释看起来与胡塞尔的两个重要主题是不相容的，正因为此，关于还原的讨论仍然没有结束。这两个主题初看起来也是彼此对立的：(1)在还原中没有失去任何东西，因而也包含着所谓的“外部世界”。(2)还原适用于任何实在，这当然也包括意识。

II. 关于悬搁的解释

(A)悬搁涉及的不是实在而是我们对于它的解释。在论述

悬搁问题的第一章中，胡塞尔对“存在”和“关于存在的断定”进行了一般的讨论。而在其他章节中，胡塞尔着重分析了“存在”这个词可能具有的含义，从而确立了物和意识在存在样式上的基本区别。

这种基本区别首先体现在所予性问题上。当胡塞尔在此将物的假定所予性与意识的绝对所予性对立起来时，他并不是说物不是所予的。关键问题在于我们应当更加精确地说明这种所予性的方式。胡塞尔在进行这种说明时使用了无可置疑性(apodicticity)这个标准。由此，我们清楚地看到某物的所予性并不排除将来可能发生的修正，换句话说，用未来的经验来改变现在的经验并不是象在某种内在经验状态中那样是不可思议的。这种看法并不是要怀疑知觉的真实性，而是要指出这种真实性只是相对的。因此，胡塞尔关于超越存在之可怀疑性的论述尤其容易引起误解，因为怀疑指向的不是这种一般的所予性(如同在笛卡儿和布伦塔诺思想中那样)，而是关于无可置疑的明证的可能论断。我们只有在涉及到意识时才具有无可置疑的明证性。

事实上，怀疑的确出现在对物的知觉过程中，因为在更加切近的审视中，物可能会表现得与我们的想象不同。然而，只要这种情况没有出现因而一系列经验彼此契合，我们就没有理由进行怀疑。一般来说，在经验的过程中，经验的持续性和谐是无可怀疑的，尽管我们可能会对某种次要的性质进行修正。我们实际上并不怀疑这里存在着某种可以矫正一切假象的最终和谐。借用《经验和判断》的表述，这里保持着一种世界信念的普遍基础。因为现实的经验并没有为关于经验整体性的瓦解这个假设(它将使世界陷入不可调和的冲突之中)提供证据。

在这一论述后的一个注释中，胡塞尔写道，世界具有某种

“经验的无可置疑性”，因为只要经验是以和谐的方式展开的，我们就不可能对它进行怀疑。[8]因此，我们看到经验的假定性与其无可置疑性是完全可以并存的。然而，从必然的无可置疑性的立场来看，经验的实际连续性也即它的一致性仍然是一种假定或假设。即使经验没有提供消除世界的可能性，对世界的最终排除仍是可以想象的。

我必须重申，胡塞尔并不想以此来削弱外部经验。这种经验必须依照它被给予的样子来进行描述。的确，它的合理性证明只是相对的，但是我们必须把这种证明当作一种证明来认可。[9]仅仅根据一种经验的自身固有的方式来批判它是没有意义的。胡塞尔在《形式的和先验的逻辑》中就批评笛卡儿听任某种翱翔于知识云海之上的绝对存在观念来引导自己，[10]其结果是他再也不能看到关于物的经验同样是一种原初的自我给予。（在《欧洲科学的危机》中，胡塞尔指出明证性是一个僵死的逻辑偶像，它使我们不能公正地对待经验的明证性。[11]）因此，胡塞尔揭穿了那种试图通过某种神性的保证来改善经验的荒谬观念。而胡塞尔对无可置疑性原则的运用绝不意味着他无力对经验材料作出评价。悬搁既不否认也不怀疑世界的所予性，它否定的只是关于世界绝对性的论断。胡塞尔针对悬搁指出：“我既没有象一个诡辩论者那样去否定这个‘世界’，也没有象怀疑论者那样去怀疑它的存在。”[12]正因为此，他在《欧洲科学的危机》中称悬搁是一种准怀疑论的方法。[13]

我们从下面一个一向可能出现的事实中也可以明确看到悬搁并不代表着怀疑。悬搁的使用属于“我们的完全自由的领域”。因此，胡塞尔说：“现在，**我们不是要坚持这种态度（指自然态度），而是要彻底地改变它**。”对这种悬搁的实施是一种有意行为

(a willed action)，而怀疑则不是。我们只有在经验提供了怀疑机会时才去怀疑。[14]

我们还可以补充下面这个论证。如果悬搁所代表的无非是怀疑，那么我们就不可能理解它何以能够在胡塞尔自己的思想乃至人类思想中引发这样一种革命性的转变。无论如何，怀疑在自然态度中是经常出现的。怀疑活动并不能使一个人成为一个先验的现象学主义者。因此，我们现在所讨论的是一种与任何已知活动(即胡塞尔在对意识的前先验心理学分析中所揭示的活动)全然不同的独特活动。

悬搁与意识的所谓"中立"姿态也是不同的，尽管胡塞尔称之为一种"**非介入**"(nicht mitmachen)。[15]("冷漠的旁观者"一词在《观念》第一卷中尚未出现。)意识的中立姿态是相对于断定和信念而言的，布伦塔诺已经在"单纯的表象"的题目下对它进行了分析。此外，《逻辑研究》中也不乏这样的论述。因此，中立姿态是一种在自然态度中既有的活动，我们不能把它认同于悬搁，当然，胡塞尔说这两种活动是密切相关的。因此，消除一般断定的活动与意识的任何常规变化形式是不可等而视之的。[16]

只有当我们专注于胡塞尔对两种存在的沉思时，悬搁活动的主旨才清晰地显露出来。与一切所谓自然态度的明证性不同，这种活动使我们对存在的评估发生了逆转。[17]实在的绝对承载者不是物质而是意识。这种再评价是在一种对外知觉——即作为自然态度之源泉的知觉——本质分析中出现的。在自然态度中，知觉是"某种没有自在本质的东西，是一个空洞'自我'对对象自身的空洞地看"。[18]这表明素朴的人没有意识到其自身意识的绝对性，他把实在视为"当下之物"、"单纯在那里之物"或"单纯的存在"。在"基本思考"第一章中，这种描述随处可见。

因此，我们必须把悬搁理解为对这种物质实在绝对化的一种反拨。它针对的不是一般的超越性实在，而是那种认为实在只是当下在此之物的假定。“我们并不是要‘改变’或否定那种现实实在，而是要摆脱一种关于它的荒谬解释，它同实在的经过澄清的意义是相抵触的。”[19] **应当被置入括号中的不是世界的存在（我们知道《逻辑研究》已经做了这个工作），而是某种关于世界的荒谬解释**。（我们后面将会看到，正是这种荒谬的解释使《逻辑研究》意义上的悬搁成为必要的东西，而一旦揭穿这种解释，那种悬搁就成为多余了。[20]）因此，我们也可以把悬搁描述为一种“价值转换”（Umwertung），它把物从各种错误的解释中解放出来，在其真正存在的意义上来揭示它，因而也就在这种相对性的意义上承认了它。“悬搁同时具有改变符号值的特征，价值中被改变的东西因此重新进入了现象学的领域。”[21]

如果说“括号法”并不意味着将一般的存在置于括号之中，那么对一般断定的悬搁也就不意味着对一般信念或关于存在的断定的搁置。被悬搁的是某一种信念，即那种将世界绝对化的信念。对世界信念的悬搁并非要删除这种断定，它删除的是这种断定所具有的某种“自然”性质。胡塞尔把悬搁描述为“意识赖以确定原初的简单断定的一种特定形式……它以一种同样特定的方式改变了这种断定”。[22]

胡塞尔这里所做的不是把对于某种外部世界的信念变成不信或怀疑，而是纠正了一种错误的信念形式因而使它成为一种**以实在为根据的**信念，[23]一种与现实事态相符合的信念。所以胡塞尔可以说我们并没有放弃断定，悬搁与那种对于所断定内容的真理的持久信念是不矛盾的。因此，如果说悬搁是一种删除，它也与那种由于信念变成怀疑或中立姿态而导致的删除是不

同的。

现在，我们也理解了为什么说这种悬搁是处于我们的自由这一领域中的。由于对存在的反省，我们意识到一般断定是一种解释——一种总是可以被搁置起来的解释。我们将会看到，这个观点对胡塞尔来说产生了广泛的伦理学后果，因为它要求哲学家并通过他们要求人类从对自然态度的盲从中解放出来。这是哲学家们力所能及的目标，因此是他们的使命。[24]

胡塞尔本人十分明确地意识到对存在的这种再解释并不是一种否定。它不是在意识中取消存在或一种主观唯心论。"无论是谁，只要他认为我们的论证无非是把整个世界变为一种主观幻像并包含着一种'贝克莱式的唯心主义'，我们只能回答说他没有理解我们论证的意义。"如果说对实在之绝对性的否定对实在来说是不公正的，那么这决不比否定圆的方对于方来说更不公正。[25]括号法并不是说我们把括号中的内容"从现象学的黑板上涂抹去了"。[26]它"继续存在着，正如括号中的内容是在括号中存在着一样"。[27]它获得了某种标记，一种不同的记号。[28]它不再是绝对的实在，而是一种"意义的统一体"，它假定一种绝对意识是给予意义的领域。[29]

胡塞尔在《笛卡儿沉思》中还使用了"现象"和"作为所思之物的思想对象"这些概念来指示这种价值改变的产物。经过还原的世界作为现象而重新出现。[30] 在此，我们一定不能象人们通常所理解的那样对这些陈述进行这样一种解释：实在消失了，留下来的只是现象。那些怀有这些误解的人指责胡塞尔从实在后退到现象并且再也不回到实在。实际上，这种现象就是**实在自身**，这就是还原赋予存在的意义，因为实在只能作为"单纯的现象性存在"或"单纯的意向性存在"而存在。这同样适用于意义概念。

当胡塞尔说世界就是意义(Sinn),“舍此之外别无他物”时,他并没有抛弃实在,因为他还认为“世界自身具有其作为某种‘意义’的全部存在”。[31]对胡塞尔来说,这种对于对象的悬搁并非放弃对象,而是对它的净化。[32]实际上,只有经过先验还原,我们才能够谈论对象。这时的对象是一种实际上如其所是的东西,而不再是一种(如同在《逻辑研究》中那样)因为其假定的不可理解性而需要被删除的东西。[33]

这种对存在的新的解释蕴涵着一种对认识论的超越问题的彻底解决,我将在后文论及这个问题。它还意味着那种作为“剩余物”的意识不是心理学的意识,而是先验的、绝对的意识。这样,我们已经接触到了对还原的剩余物的解释问题。

(B)悬搁揭示着先验主观性。悬搁的意图是不是要把世界的某一无可置疑的领域与它的其他部分分离开来呢?我们知道胡塞尔在其分析中确实把意识视为一个世界的领域,但他同时表明意识在研究的过程中经历着一种彻底地再解释。我们渐渐发现,意识不是作为依赖于物质的某一心物统一体的个人的一个层面,而是物质实在的承载者。**对物质的再解释必然导致对意识的再解释**。关于世界之相对性的见解蕴涵着意识的绝对性,反之亦然。如果说世界是意识的一个依存性的关联项,那么认为它的存在是独立性的(=将世界绝对化)并把意识当作它的一个层面就是荒谬的。这样一来,意识依赖的将是其自身构成的某个产品!不用说,这样一种解释也必须而且能够被搁置起来。对存在的沉思使这种对意识的自然的或自然化的解释的荒谬性暴露在光天化日之下。因此,胡塞尔一再重申对世界的**悬搁也包括我自己**。

正是在这个背景下,我们必须注意到胡塞尔关于悬搁之普

遍性的界限的论述。在胡塞尔看来，这个界限就是我们对**整个**自然世界的搁置。当我们意识到悬搁针对的是形容词“自然的”所代表的内容时，这个论断就失去了其悖论性质。要删除的不是实在，而是它的自然属性。悬搁给自己限制的任务就是揭露一种世界的绝对化（它意味着意识的相对性）的观点。而真正的实在性是不受这种悬搁的影响的。因此，悬搁与其说是一个在自然世界**之中**的界限，毋宁说是超越一般自然世界之局限的运动，[34]换句话说，它是对世界的深层向度即它的先验“根基”的揭示。我们把自己从某一种世界观点**中**解放出来。得到保存的不是自然世界的一个剩余物，而是摒弃了某种自然主义解释的世界的整体性。[35]在《观念》第一卷序言中，胡塞尔已经指出，我们通过还原这一手段“将属于研究的全部自然形式本质的认知界限搁置一边，并扭转了这种研究的片面观点，直到最后步入了那个经过‘先验性’澄清的现象的自由境界，并因此进入了我们所说的现象学的领域”。[36]当然，胡塞尔的分析是从作为个人之心物统一体的一个领域的意识入手的，这是因为他希望在对意识的分析中逐渐瓦解自然态度。出于某种循序渐进地教学考虑，他使自己适应那种自然态度所习惯的思维方式，从而将它的各种假定一一揭示出来。[37]而随着研究过程的进展，意识就不再是某个领域，而是**原初的**领域。[38]

这样，作为对自然解释之揭示的悬搁同时就是一条走向彻底的自我知识的道路，它是对那种被自然态度所掩盖的意识力量的意识。把意识视为一个世界领域的观点是一种遮蔽着意识自身的自我统觉。在这里，我虽然的确作为一个先验自我而活动，但却没有意识到这个先验自我就是我本身。[39]从某种意义上说，对意识的揭示在自然态度中也是可能的。我可以放弃严格

的客观性态度而反观我本身，《逻辑研究》中对意识的分析就充分地证明了这一点。但这无助于我们对意识之绝对性的认识，因为这种反省继续依赖于存在的自然基础，所以它无力克服认识论中的心理主义。我们只有经过一种特殊的现象学反思才能对意识本身有一个彻底的意识，而这种反思并不介入对自然世界的一般断定。[40]

由此我们得出结论，胡塞尔上述的两个论断并不是相互排斥的，毋宁说是相互蕴涵的。对一种关于**整体**实在的自然解释的悬搁同时就是向那个以净化形式出现的整体实在的回归。正是由于排除了所有的物，它们才能够再次**返回**到先验现象学领域中来。“我们实际上没有失去任何东西，但却赢得了整个绝对存在，准确地说，这种绝对存在将全部世界的超越性集于自身并在自身中‘构成着’它们。”[41] 想到奥古斯丁的看法：我们不应泯灭自我，而应当进入自我，因为真理就寄居在内在的人中。这个内在的人就是绝对的意识，我们在它之中“生活、并具有我们的存在”。

第十三节 通向先验现象学的“道路”问题

当胡塞尔把其哲学称为先验观念论时，他清楚地意识到这并不是第一个享有这个名称的思想体系。然而，他强调指出，先验观念论正是在他的思想中才第一次在严格的直观基础上并通过一种严密的描述方式而得到阐明。他认为自己的观念论并不是一种形而上学体系。先验意识“在其绝对性和直观中的当下所予物中无可置疑地表现着自己”。[1]“神秘的”不是观念论而是实在论。[2]我们必定还记得胡塞尔在对本质直观学说的辩护中已经

反驳了那种认为该学说是一个形而上学体系的看法。本质并不是形而上学的幻像，而是所予性的观念。我们严守着没有任何假设或解释性说明的所予物，而不是求助于某种已经接受的理论。[3]

这种看法同样适用于先验还原。在这里，"面对事情"(zu den Sachen)意味着一种对意识的严格描述分析，我们在这种分析中所做的无非是使此处所有的东西显现出来。[4]现象学孜孜以求地是"最大可能的无预设性"和"绝对的反思性理解"。[5]胡塞尔怀着对自己和对其读者的信赖之情写道："具有科学活动经历的读者将会从这些严密的观念阐述中得出这样的印象，即我们并不是在把握某种凭空而来的大胆的哲学怪想，而是全神贯注于在一般描述中得到的知识观念，这是通过在这个领域中(即意识领域)的基本的系统研究而得到的。"[6]

不过，在描述这种先验现象学时出现了一些特殊的困难。现象学的确关注所予物，但这种关注不是轻而易举的事。最初，我们完全不清楚什么是实际所予的东西。我们已经知道，绝对意识本来是被遮蔽在其绝对的性质之中的，同时，世界也把自己表现为与自身不同的某种东西。因此，为了擦亮我们的眼睛并揭示出全新的必然科学的领域，现象学还原这种极为困难的操作活动就显得十分必要。[7]我们的知识就其根本而言是受到一种根深蒂固的思想习惯和那种从未受到怀疑因而应当首先予以破除的精神界限的束缚。[8]到目前为止，我们从未发现先验意识。历史向我们表明这里的确存在着某种对于先验意识的渴望，但这个领域无论如何一直是不为所知的并"几乎没有引起任何疑问的"。[9]这是因为我们从本性上说是教条论者并且一向经不起自然态度的诱惑。[10]如果那种明显可见的东西就是真正所予的东西，那么我

们就没有必要诉诸“令人厌倦的研究”和“伴随着许多艰难的反省的复杂的还原”来发现真正的所予物。所以，我们必须首先关注那种真正的所予物！如同胡塞尔所说，通过先验还原“使之赤裸裸地表现出来”。[11]

这种状况使那些希望将其成果与其他持自然态度的人进行交流的先验现象学者遇到了极大的困难。胡塞尔的助手芬克称这是“表达情形的悖论”。一旦先验现象学要变成一种“向世界昭示自己的哲学”，这个悖论随即出现。比如，现象学者试图对教条论者揭示出先验意识，但这是可能的吗？他们之间是否存在着任何连接点呢？为了得到理解，现象学者必须使用自然态度的语言。他必须用这种语言来证明自然态度不是根据。尽管现象学者坚持着先验的态度，但他一旦想从内部瓦解自然态度就必须把自己代入自然态度之中。先验的观点正是这样注入到一种自然语言之中。这就是“现象学观点（Satz）的悖论”。这种语言必然会显得捉襟见肘，不敷使用。一切语词都具有世俗的含义，我们只能通过使用另一些世俗语词来超越这些含义。因此，在现象学者的语言当中，必定存在着“世俗语义与其先验意义”之间的内在冲突。即使创造一种新的人为语言也解决不了这个问题，因为它的含义仍需由教条论者来理解。[12]

芬克将这个问题精辟地概括为从自然态度向先验现象学的“道路”问题。这里，我无意于对这个在胡塞尔后期思想中产生巨大影响的并且颇有争议的问题进行展开论述。在这里，全部讨论将限定在《观念》第一卷的框架里。那么，《观念》第一卷对于这个问题究竟说了些什么呢？我首先要指出，前述分析表明，我们必须根据对经验的无可置疑的批判来解释这里的一切表述，这种

批判是以非存在的不可思议性为尺度的。正是这种批判揭示了物质实在的相对性和假定性以及意识的绝对性和必然性。唯有经过这种批判，我们才能理解悬搁的可能性及其含义。在"基本思考"触及这个问题之前，胡塞尔的一切规定都是临时性的，或者用芬克的话来说，都"处于起点"。[13]

只要我们没有意识到意识是那种在自身之中构成一切超越性的"存在全体"，我们就不会理解为什么说意识领域是**原初**领域，而所谓剩余物并不是世界的一个部分而是世界的整体。[14]当胡塞尔说我们所寻求的区域(region)并不是局部的区域时，我们看到了胡塞尔在与语言抗争。虽然它"从根本上说"是从世界和其他领域"分割"出来，但这并不是"在一种邻近意义上所说的分割，即仿佛意识能够通过使自己依附于世界而扩展自己并与世界一道构成一个更全面的整体"。[15]因此，意识与世界的分割并不意味着它有一道"界限"(Grenze)，因为这在事实上是不可能的：意识是"无界限的"。[16]所以在另一节中，"划界"(abgrenzen)一词在后来被"显示"(aufweisen)一词所取代了。[17]

由于我们最初自然而然地把意识视为作为心灵或心物统一体之部分的心理学的意识，因此导致了对胡塞尔一系列其他表述的错误理解。[18]例如，对于作为"意义"和"现象"、作为"单纯意向性的"和"现象的存在"的实在的描述就被理解为一种将实在还原为意识的心理关联项的看法。[19]这种诉诸自然态度语言的谈论是造成前述章节所概括的那些难题的主要原因。在理解关于一般断定的描述和悬搁时也遇到了类似的情形。起初，这种断定被自动地理解为关于一般实在的断定，它似乎表明对这种断定的搁置(Aufhebung)的确是一种怀疑或中立。只是在后来我们才意识到这种断定代表的是一种必须经过悬搁来加以澄清的

绝对化解释，这个过程根本不包含对于所断定的一般实在的怀疑。

对于胡塞尔承认他在某些观点上与笛卡儿是一致的这一事实，我们也应作如是观。一般来说，人们过于严肃地看待胡塞尔与笛卡儿的联系并反过来利用这一点来批判胡塞尔。的确，胡塞尔在第一章中采取了笛卡儿的怀疑试验，但他马上补充说这不过是一个方法论的工具。[20]笛卡儿的普遍怀疑尝试还具有一个完全不同的目的，那就是“要指明一个绝对无可怀疑的存在领域”，对笛卡儿来说，这就是内在的意识领域。但胡塞尔的问题不在于**什么是**所予，而在于所予物是**如何**被给予的以及它具有何种存在方式。因此，这两位思想家得出的是大相径庭的结果。笛卡儿最终达到的是心理意义上的意识（即某个所谓绝对领域），正是从这里，他试图以一种在胡塞尔看来是荒谬的方式与一个最初被他抛弃的世界重新建立起联系。[21]在“基本思考”的论述达到高潮时，即在胡塞尔得出了意识的可分割性结论后，他说：“关于笛卡儿沉思的……一种重要的尽管尚待展开的思想在此得到了应有的确认。”他甚至谈到，“在对笛卡儿的精辟深刻的基本沉思中”显示出了某种指向先验现象学的冲动。[22]这些论述显然说明我们不能过高地估计胡塞尔的笛卡儿主义倾向。爱迪丝·施泰因正确地指出，即使没有笛卡儿，胡塞尔也会走向他的先验观念论。[23]怀疑试验和对我思的发现至多只给胡塞尔提供了一个展开其自己论证的机会。我们似乎可以说，胡塞尔只是因为那些“受到一整套教育的读者”才提到笛卡儿，因为这毕竟是与那些经过传统哲学熏陶的“教条论者”进行沟通的恰当连接点。

一些评论家对胡塞尔从未放弃这种笛卡儿的方式而感到迷惑不解。他们竟忘记了胡塞尔从一开始就是以自己的方式来采

纳笛卡儿的观点的，或者用他的话说，他"批判性地澄清了"笛卡儿的思想。[24]当他在《欧洲科学的危机》中批判这种方法时，他所指责的不是这个方式本身，而是它在起点上谈论意识的一般原则。[25]这样，我们的确一下子跳跃到先验自我上来了，但由于这里缺乏准备性的阐述，所以这种自我还只是某种"空洞的内容"，这使我们在开始时不知道应当如何处理这个问题。这种状况的一个后果就是我们不知不觉地又陷入自然态度之中。与这条笛卡儿式的道路不同，胡塞尔又提出了另外两条道路，一条始自生活世界，另一条始自心理学。那条来自生活世界的道路同样始于一种"与世界中的纯粹自然生活有关的"自然立场。通过对这种自然生活的分析，我们最终意识到了先验的自我，但是，这种先验自我现在是"由一系列有意义的见解来充实的"。[26]这种方法的长处在于，当我们获得先验意识时，我们已经对其物质结构有了某种了解。由此，胡塞尔似乎使用了一种与《观念》第一卷相反的方法。在后期著作中，我们是一下子被置于这种先验水平上的，随后才对先验意识的各种结构进行进一步的分析。显然，胡塞尔后来认为，我们最好是从对新发现的领域的具体理解入手，而不是一下子进入它的主要问题之中。后而我们将会看到，《观念》第一卷已经发现了一个"始于心理学的道路"的起点。[27]

回到语言问题，我们意识到现象学者的确不能回避交流的问题。随着岁月的流逝，胡塞尔对这个问题倾注了越来越多的关注。在对心理学现象学和先验现象学之区别的理解上，这个问题产生了极大的影响。由于这两种现象学实质上指的是同样的东西，所以我们几乎是毫不犹豫地从心理学的意义上来理解一切表述。[28]哲学家赖以表达自己的人类语言的确具有这种"世俗的"意义。[29]

然而，我们必须提醒自己不要在这个相反的方向上走得太远。语言所带来的问题并不意味着我们必须从存在主义的立场来理解它们的意义（雅斯贝尔斯就是这样看的）。[30]我更愿意把胡塞尔与这些解释区别开来，因为它们与胡塞尔哲学的精神是完全不相容的。胡塞尔不想使用那些只能以个人方式来独享的神秘语言，相反，他要确立的是一种我们能够对之获得无可置疑的理解的严格科学。他论证的核心就是对内外知觉进行无可置疑的检验，这是一切理解的基础。因此，任何人都可以进行这样一种分析。这种分析并不比对本质的分析更加神秘。正是这种能够带来某种**可重复思想试验**的一般方式使胡塞尔获得了充分的自信，语言的含义仅仅取决于我们所见的东西。这是"对明确的所予物的忠实的表述"。[31]如此看来，这里的确存在着一个"连接点"。正是从这个背景出发，我们才能理解胡塞尔为什么对于人们接受其先验现象学的状况那样失望。在我看来，芬克对胡塞尔关于世界之相对性的无可置疑的证明没有给予足够的重视，他对那些引人注目的和悖论性的论述给予了过多的关注。这可能会导致一些与其初衷相去甚远的解释，因为他强调现象学不是思辨性的理论：现象学的不寻常之处在于它拒斥一切体系的构造而要求一种严格的科学。[32]无论这听起来是多么奇怪，在人类历史上，世界的根源这个神学和教条形而上学的"传奇性主题"正是在现象学这里才首次以一种科学的和理论的方式得到了探讨。[33]悬搁便是"人类进行理论性自我征服一个范例"。[34]

第十四节 两种解释——施通普夫和利科

我在第十二节中勾勒了《观念》第一卷的本文或许会引起的

几种可能误解。在这个过程中，我尽量避免提到那些事实上存在的各种解释，因为我并不想写出一部关于胡塞尔的解释史。不过，现在我们面对着两个例外。据我看来，在关于胡塞尔的众多评论者中，一些人的看法是尤其值得讨论的，这里当然包括施通普夫和利科。我之所以选择施通普夫是因为他在某种意义上代表着布伦塔诺学派。除布伦塔诺以外，施通普夫是胡塞尔觉得与其关系最密切的一个人。他们都以布伦塔诺这个共同的导师而感到自豪，都在克劳斯关于布伦塔诺的著作中撰写了回忆文章。此外，由于施通普夫比胡塞尔早毕业十一年，胡塞尔曾在他的指导下学习并撰写了他的教职资格论文（在哈勒）。我曾多次指出施通普夫的观念对胡塞尔的影响。胡塞尔对这种影响有着明确的意识并且"出于尊敬和友情"把他的《逻辑研究》献给施通普夫。在写作这部著作时，胡塞尔仍在哈勒与施通普夫一道执教。所以我们或许可以说施通普夫具有理解胡塞尔及其新思想的全部条件。

利科是《观念》第一卷的法文本译者，并为该书撰写了序言和一系列评论，因此他也应当受到特别地关注。他是现象学的法国（存在主义）派别的代表人物，这一派别代表着胡塞尔著作所引起的一个最重要的哲学运动。不仅如此，利科是一位胡塞尔著作的功力深厚的解释者，他对存在主义现象学与先验现象学之间的区别有着清醒的认识并渴望从历史的角度忠实地解释胡塞尔的思想。[1]

这两个人都以自己的方式来探讨悬搁之后遗留下来的"剩余物"问题。

I. 施通普夫

施通普夫身后发表的《认识论》(*Erkenntnislehre*)包含着对胡塞尔现象学的一个批评。它涉及到了《观念》所辩护的现象学。他写道，尽管《观念》第一卷产生了广泛的影响，但它的实际主旨却很少被人们理解。他接着指出："然而，我们也不能够无条件地要求这种现象应当无条件地与胡塞尔的意图保持一致。"即使给出了这样一个谨慎地注脚，施通普夫仍然坚信他已经把握了《观念》第一卷的基本要旨："我们不能错误地把对客观性原理的探讨当作最基本的主旨——尤其是那些作为哲学基础的原理。"[2]

施通普夫所说的"客观性原理"指的是那些区域的或实质的(regional or material)本质陈述。他象胡塞尔那样把这些陈述与那些适用于所有无一例外的对象的形式——用施通普夫的概念来说是"普遍的"——原理区别开来。区域的本质陈述只适用于某一特殊的领域。[3]在施通普夫看来，胡塞尔正确地认识到，任何领域都必须具有这样一种区域本体论，这种本体论"所寻求和阐述的是特殊科学所依据的那些先天观念法则"。[4]但是，胡塞尔还要求一种"纯粹的"现象学能够成为哲学的基础性的观念学科。"它应当成为哲学的基础性科学，正如区域本体论是各门具体学科的基础性科学一样。"[5]

施通普夫认为这种纯粹现象学是"一种幻想，的确，它是一个内在的矛盾"。这样一种纯粹现象学能够是什么东西呢？施通普夫只看到了两种可能性：现象学作为一个关于对象的先天理论，既是区域的又是普遍的。胡塞尔并没有说现象学是普遍的或逻辑的，因为他认为这门新科学不是普遍的而是"纯粹的"。如果这是指一种区域本体论，我们就会理解胡塞尔的所指，但这样一

来，现象学就不是什么新东西。[5]因为布伦塔诺、施通普夫、梅农已经提出了这种看法，甚至胡塞尔本人在《逻辑研究》中也是这样认为的。所以，胡塞尔显然还怀有别的想法，因为一切实质的本质科学也应当被悬搁起来。

我们看到，施通普夫在此提出了与胡塞尔相同的问题：在对一切为我们所熟知的实在和包括本质科学在内的科学被悬搁之后，这里究竟还剩下什么呢？从胡塞尔的角度看来，我们将把施通普夫的回答称为一种出于典型的自然态度的回答。因为，对于那些仅仅熟悉和承认自然世界的人来说，他当然不会知道在这个世界被悬搁起来之后还留下什么东西。正是基于这一点，我们就可以明了为什么自称把握了《观念》第一卷的真正主旨的施通普夫竟会以下面一段话来结束他对于纯粹现象学的讨论："通过纯粹的'自我关注'而看到纯粹的自我，这使我们自然地联想到那些印度教徒通过内观自己的脐部而进行的冥想。我完全理解这位深刻的现象学作者想用本质直观来说明什么，并且我也认为任何思想着的人都有能力获得这样一种知识——无论我们给这种知识什么样的名称。然而，我们在这里所凝视的只是一片黑暗，是绝对的虚无。(黑暗的视域至少也是某种东西。)"[7]

II. 利科

利科解释中值得注意的问题是，他一方面郑重其事地反驳人们对胡塞尔现象学所作的笛卡儿式的解释，另一方面又认为《观念》第一卷的论证包含着一些重要的笛卡儿哲学的因素。他认为"基本思考"体现了一种笛卡儿式的风格，而这种风格导致了人们对它的误解。在利科看来，胡塞尔本人是造成这些误解的主要原因，因此他本人应当受到批判。

利科认为，这种笛卡儿主义不仅表现在诸如"区域"、"剩余"和"悬搁"等概念上，而且还表现在第二章全部论证过程的独特方式上。意识从世界中分割出来并被描述为不可怀疑的东西。而消除世界的试验则是纯粹地笛卡儿式的步骤，尽管胡塞尔给出了其它一些理由以示与笛卡儿的区别。[8]在利科看来，这个步骤之后所留下的剩余物是一种自然态度意义上的绝对存在，换句话说，胡塞尔把自然实在中的某一领域断定为绝对的。[9]在这个背景下，利科提到胡塞尔在一节中曾谈到他要对悬搁加以限制。在利科看来，这意味着胡塞尔认为应当悬搁的只是自然世界的一个部分，即超越物。利科意识到这将导致一种对还原的危险解释。它似乎表明胡塞尔仍然囿于自然态度因而继续将世界的一个部分——即意识——分割出来。[10]在利科看来，"基本思考"本身并没有表明这不是它的意图。他认为这里所说的悬搁是心理学意义上的，它是一种向心理学主体的还原。而第二章中对这个主体的分析是意向性心理学的一个片断。[11]难道胡塞尔自己没有说他将以一种对自然意识的分析来作为它的起点吗？[12]

利科认为这种意向性心理学具有一种教学意义上的目的，它是先验还原的准备阶段。[13]这种还原本身必须要把心理学提高到先验的水平，而在利科看来，《观念》第一卷尚未达到这一水平。在这里，真正的先验现象学还只是一种意图，是一种尚未实现的许诺。虽然《观念》第一卷提到剩余物不是心理学的意识，它不是许多局部领域之中的一个领域，但它并没有明确地展开这一思想。[14]

因此，利科认为"基本思考"的前两章具有一种紧密的联系，因为它们都处于同样的前先验水平上。在第一章中，悬搁是一种经过限定的东西——它仅仅是对外部世界的悬搁。在第二章对

意识的具体分析中也贯彻着同样的精神。意识作为自然世界的一部分与其它部分区别开来。

我们已经对第一点进行了讨论。胡塞尔对悬搁的限定并不是将还原局限于世界的某一部分。他在这里所想到的是一种实实在在的先验还原。[15]胡塞尔本人并没有沦为语言问题的一个牺牲品。同样,第二章也是处于先验水平上的。胡塞尔的确是从自然意识入手的,但他在这里的分析只是**临时性**的。纵观全部论证过程,我们渐渐清楚地意识到,决不能把意识视为一个区域。胡塞尔引出的物与意识的对立决不是在重复笛卡儿的步骤,因为这里所怀疑的不是外部世界的存在,而是它的存在方式。由分析的结果可知,所予物具有的只是一种意向性的存在方式。这同时表明,意识不可能是一个以物质为根基的局部领域。先验意识的发现是对物进行再解释的必然逻辑结果。因此,我完全同意贝姆的这样一种看法,即正如胡塞尔所说,"基本思考"在第二章结尾"达到了高潮"。[16]后面的论述只是一些补充和展开。

胡塞尔的论证在这里达到了先验的水平。他证明了第一章中所谈到的先验还原的确是可能的。因此,一切与某种论述背景有关或与起点有关的限定都应当从它们的临时性特征上去看待。这样,我们就没有理由把第二章和第三章的工作当成是意向性心理学的一个片断,它只有通过某种"态度转变"才能被提高到先验的水平。胡塞尔的确说过这几章是"先验的准备性思考",但这与利科所说的"前先验的思考"是不同的。胡塞尔之所以说这是一种"准备性的思考",是因为我们只有在这个分析之后才能够意识到先验还原的可能性。

的确,胡塞尔在后期著述中——尤其是大英百科全书中的文章和《欧洲科学的危机》——指出先验现象学是后于意向性心

理学的，后者为它的出现作了准备。但这实际上是一个很晚才出现的看法，它源于对《观念》第一卷的论证所作的批判性反省。胡塞尔这时认为，《观念》第一卷的一个缺陷在于它在先验还原之前没有提供多少对意识的实质性心理学分析。这条“始自心理学的道路”只是在《观念》第一卷第三篇（而不是在“基本思考”中）介绍意向对象（noema ）概念时才显露出一些痕迹。[17]

第十五节 两个假定

正如我所分析的，“基本思考”的论证依据的是两个假定，它们的有效性对于全部论证结果具有决定性的意义。换句话说，只有满足了这两个条件，这里的论证才具有结论的意义。胡塞尔在这里没有明确提到它们，但他显然把它们当作合理的前提。第一个假定是，意识对一个人的身体的关系与它对感知对象的关系没有什么两样。第二个假定是，一个人的身体也是一个象其它自然物一样的物，尽管它不仅是一个物。“基本思考”中的全部论证都是基于这两个论断。尽管我认为我们的批判应当从这个领域开始，但我并不想就这一点来批判胡塞尔。目前，我的任务是根据胡塞尔本人的这些假定来理解他的论证。

（A）知觉和肉身化（Incarnation）。胡塞尔在第 38 节宣称，意识在自然态度中是以两种方式和世界发生联系的。首先，意识和一个身体一道构成了一个心物统一体。其次，意识是一个关于世界的意识。在利科的引导下，我们说这两个方面指的是实体和知觉。他正确地指出：“第二方面是理解第一方面的钥匙。”[1]我们看到，胡塞尔根本没有回到对第一种关系的讨论。他的论证主要集中在意识与感知对象的关系上。一旦这个论证表明感知物是

意识的一个意向性的关联项，那么这个结论也将适用于一个人的身体。人的身体也是意识的一个依赖性的关联项，而将意识和身体联结为一个统一体的那种肉身化见解无非是自然态度的一个幻觉。

我们看到，胡塞尔由此假定了这两种关系的同一性。但正是这个在胡塞尔看来是显而易见的假定首先引起了我们的惊异，因为我们面对的是一个在胡塞尔的论证中十分关键的问题，因此，我们本来指望他能对此进行更加深入的阐述。不过，在这里，**我们也必须致力于根据其哲学的基本图式来理解胡塞尔**。在本书第一篇讨论布伦塔诺关于心物联系的观点时，我已经指出布伦塔诺最终是把这种联系等同于意识与感知物的关系。这是把物理现象和心理现象相区别的一个结果。一个物理现象总是对象化的外知觉对象。如果不是这样，它就不是一个物理现象。这种分类图式没有给其它可能性留下任何余地。我在第二篇中指出，胡塞尔也完全是这样看的。他是根据（经过改造的）意向性关系来界定物理现象的。这样，我们就不难理解胡塞尔为什么在“基本思考”中把对物的知觉当作其论证的基础。这个证明适用于意识与物质的一切关系。

（B）作为一个物的身体。把这两种关系等同起来还进一步意味着把身体视为一个与任何外在于我们的物体相似的物。这一点在本书第二篇中也已经得到了论述。在“基本思考”中，我们丝毫没有发现胡塞尔对这个问题的看法有什么改变。[2] 一些评论者指出，当胡塞尔谈到身体时，他使用的词是“Leib”（心理意义上的身体）而不是“Korper”（物理意义上的身体）。从现代人类学的立场来看，这是对笛卡儿主义的矫正，因为它认为人的身体不过是一种与其它物理物一样的“物”。胡塞尔这里的改造在

他死后发表的《观念》第二和第三卷中得到了进一步论述，他在那里终于谈到了所谓"身体构成理论"（Leibeskonstitution）。

但是，我们当然可以追问胡塞尔这里的论述是否意味着其立场的根本转变。从一种先天的观点看来，这是完全不可能的，因为胡塞尔在"基本思考"中丝毫没有提及"Leib"和"Korper"的区别。因此，身体构成学说与其说是一种彻底地矫正或修正，不如说是胡塞尔基于同样假定基础上所作的一个补充。

第十六节 基本思考的含义——基本本体论

我在第七节中指出，《观念》第一卷中新本体论的主旨是否定性的，它的目的是彻底消除自然主义。胡塞尔在1910年已经指出它对文化的威胁日益增长。[1]"基本思考"中的反自然主义依据的显然是这个看法的最终结论。胡塞尔告诉我们，这种彻底的反省之所以必要，乃是"因为哲学的贫困，在这种哲学中，我们在一种以自然科学为基础的世界观的美妙名称下徒劳地工作着。"[2]

自然态度与自然主义的态度是不同的。胡塞尔在《观念》第一卷中并未论及二者的关系。他在第一章中所出的描述是前科学的。后来，他在论证中的论战矛头指向的不是一般的自然态度，而是一种以这种态度为基础的哲学。胡塞尔清楚地意识到这种区别，他写道："哲学的世界绝对化观点……与关于世界的自然观点是毫不相干的。"[3]在自然态度中，绝对化倾向是被掩盖着的，而自然主义才首次把它变成了一种哲学。自然主义是一股与17世纪自然科学的"自然"发现有关的哲学思潮。[4]由于为自然科学所倾倒，自然主义者把一切都看作是自然。[5]因此，我们必须

把自然主义和自然态度以及自然科学区别开来。不过，这里还存在着一种联系：正是由于自然科学的崛起，自然态度导致了自然主义的出现。对胡塞尔关于历史的哲学来说，这个事实带来了一个重要的后果，因为我们现在清楚地看到，自然态度的那种隐蔽的绝对化倾向只是在历史中才变得明显可见。这说明无论是自然主义还是现象学（即对自然主义的彻底否定）都产生于并且从某种意义上说依赖于这种自然主义的崛起。

在这一节中，我试图依据"基本思考"所提供的基础来重构一幅自然主义的图景，从而把现象学理解为对自然主义的一种反应。胡塞尔在第一章中对自然态度所作的概括适用于"一切自然生活着的人"。这是"先于任何理论"的一段纯粹描述。[6]在《观念》第二卷中，胡塞尔把这称为"日常的世界"，即日常生活的世界，[7]也就是后来所说的生活世界。科学可以从这种态度中产生。由此，这种自然态度变成了一种自然理论态度。[8]在《观念》第二卷中，胡塞尔终于研究了世界图景在自然科学影响下所发生的变化。这些变化包括文化意义的失落，这是自然态度的世界的一个鲜明特征。[9]

如前所述，"基本思考"中没有对自然态度通过自然科学而变成自然主义的问题进行明确的论述，但在论证过程中，胡塞尔的确反复使自己与自然主义拉开距离。他描述的自然主义与先验现象学形成了鲜明的对照，据此，胡塞尔认为先验现象学彻底摒弃了自然主义。

I. 自然主义的世界图景

（A）物是自然主义本体论的主要支柱。物质或物构成了实在的基地。任何其它的东西都是基于这个基础层面的。它是"地

基”。[10]这就是自然的首要含义。

(B)以这种自然为根基的意识被理解为与物相似的东西。在心理学中，人们试图使用一种与物理学相似的方法。这正是胡塞尔在1910年的文章中所极力反对的东西。[11]意识与物质在一个心物统一体中被结合起来。它们形成了一个“联系的整体，即联结在那些我们称之为生命存在物的特殊心物统一体中，首先是联结在作为一个整体的实在世界的统一体中。”[12]在“纯粹心理学”中，我们的确与这种“实在”的关系分割开来，但这改变不了任何自然的研究者明确意识到的一个事实：任何实在领域都不是孤立的。从最终的意义上说，作为整体的世界是“一个单一的‘自然’，一切自然科学都是一门自然科学的分支”。[13]

(C)这个世界中的关系具有一种因果性本质。作为一种“实在物之间的依赖关系”，[14]因果律也适用于意识，它是以两种方式与自然相关的：即通过身体和通过知觉。意向性联系也是一种实在物之间的实在关系：即某种自然中的物(如树木)和某种心理事态。[15]

(D)意识和物共同构成了“自然的心理物理整体”(Allnatur)、“实在的整体”(Allwirklichkeit)、“实在的全体”、“全体实在”，[16]对自然的人来说，这就是存在的全体。因此，他无法想象在悬搁之后还会留下某种东西(施通普夫)。

我们在这种描述中了解了实证主义的世界图景。胡塞尔在1910年的文章中对此作了这样一个归纳：“无论何物，它或者是物理的，即属于一种物理自然统一性的整体(Zusammenhang)，或者在事实上是心理的，但因此只是一个依赖于物理物的变量，它至多是一个第二性的、‘并存的伴随性事实’。任何存在的东西都属于心理物理的自然并明确地由严格的规律所决定。”[17]胡塞

尔认为海克尔和奥斯特瓦尔德是这种观点的代表人物。我们还可以在这个名单中加上青年布伦塔诺——从某种意义上看，他对自然科学方法的能力还有所保留——老年布伦塔诺，甚至还有早期的胡塞尔。尽管胡塞尔划定了现象学的范围，但他在《逻辑研究》中的哲学仍然没有摆脱自然主义的模式。他在这里批判的是观念的自然化，而不是意识的自然化。[18]

II. 现象学的观点

胡塞尔在"基本思考"的两个阶段中从两个方面批判了这种世界图景。他首先证明，意识具有其"自身的本质"(Eigenwesen)，而自然科学的方法对它是完全不适合的。意识不是空间中的某物，而是在内在时间中流变的东西。胡塞尔并未在这个问题上所作停留，因为他在"基本思考"中把自己限定在那些真正基本的问题上。

在《观念》第二卷和《作为严格科学的哲学》中，胡塞尔对自然科学方法论的局限进行了深入的分析，这种局限完全是由于意识所具有的自身本质所造成的。在《作为严格科学的哲学》中，他把意识的所予性方式与物对立起来，并第一次使用了"单子"这个概念。[19]物是作为同一的东西而在许多不同的显象中表现它们自己的。只有在与他物的关系中才有一个根据所揭示的因果性法则而存在的统一体。但是，意识是一个自在的统一体。由于它是一个单子，任何象物理物一样的相似性在这里都是不充分的，所以几何学在此是不适用的。[20]

然而，这个批判并不是"基本思考"的本质性主题。胡塞尔的最深刻动机只有在第二阶段才得到展示。他要批判的是在第一阶段没有受到挑战的一个预设，第二阶段的分析表明，包括描述

心理学在内的任何心理学的基本假定都是未经证明的。意识不仅具有其自身的本质，它还是实在的根基。这个论断确定无疑地超越了任何自然主义。“关于存在谈论的日常含义因此被颠倒过来了。”“那个最初是为我的存在又表现为自在的，这就是说，它只有在为我的‘关系’中才是自在的。”当我们在旧观点的背景下来审视新观念时，这种“为我”（它在自然态度中是为我的）与“自在”（经过揭示以后）的区别变得明显起来。

（A）实在的根基是意识而不是物质。**“一切实在统一体都是‘意义统一体’**。意义统一体意味着……意识的意义赋予。[21]真正先于假定（pre-supposition）的是意识而不是物质世界。”

（B）物质以意识为根基，世界“完全依赖于……意识”。[22]这不是一种“实在”关系，而是一种先验关系。胡塞尔在这里确实彻底颠倒了自然的联系。人们可以说胡塞尔正如自然主义者那样是一个副现象论者（epiphenomenalist），但这只是在物质对于意识来说是一种副现象这一意义上才是成立的。物质是一种可以缺席的“并存的伴随性事实”。

（C）意识世界是受目的论联系而非因果联系制约的。[23]因果性是存在的，但它只是意识的关联项，它本身是在目的论的联系中被构成的。意识是一个“**存在的自我包含系统**，任何东西都不能穿透它并且任何东西都不可能从它那里逃逸出来，它不具有时空性的外观，因而不会存在于任何时空系统，它不可能承受由他物而来的因果性也不会被因果性施加于他物，因为我们所说的因果性是一种实在物之间的依赖关系”。[24]意识不可能是自然的一个组成部分，因为自然是在意识中被构成的。所以，它不是以任何方式因果性地依赖于自然。“自然的存在不是意识存在的条件，因为它是作为意识的一个关联项而产生的。它存在，只是

由于它在意识的有序联系中构成自身。”[25]

(D)现在，胡塞尔把意识加上在它之中构成的关联项统称为“绝对存在的全体”。这是一个没有边界的领域。[26]实在不是存在的全体，它只是绝对意识范围内的一个关联项。这里剩余的不是无，而是一切的一切。

这个观点是彻底的，因为它从根本上批判了自然主义。作为自然主义本体论之基石的物被证明是一个依赖于意识的关联项。物质不是一个根基。由于对物的存在的这种反省，胡塞尔便抽去了自然主义等级性世界图景的根基。这正是他“谈论存在”的深意所在。初看起来，一种悬搁了存在的沉思从根本上说是一个本体论，这似乎是一个自相矛盾的说法，但事实的确如此。这种沉思试图证明绝对存在是“非实在”而非“实在”。

第十七节 《观念》第一卷中的自然主义态度和人本主义态度

胡塞尔在《观念》第一卷曾允诺说要在下一卷中阐明自然科学和精神科学的关系问题。[1]他从没有考虑发表第二卷，该著在他去世后被收入他的全集里。我们所看到的第二卷全面地探讨了所谓自然主义态度和人本主义态度及其相互关系。

在这一节中，我将从历史的观点出发来研究《观念》第二卷的核心问题。在胡塞尔的早期著作中，自然科学与精神科学(或现象学)的关系产生着决定性的影响。《观念》第二卷终于对自然和精神的问题展开了详尽的讨论。人们通常认为，胡塞尔在论述“精神世界的构成”的第三部分试图把既有的精神科学并入现象

学中。[2]而我认为《观念》第二卷包含着更多的内容。胡塞尔在这里是在与自己过去的问题决斗。这些在其自身发展中存在的问题为我们提供了理解第二卷的钥匙。

在第二卷中，胡塞尔深入阐明了我们在上一节结合"基本思考"所概括的自然主义态度。我在这里只想作一个简要的归纳。胡塞尔把自然科学意义上的自然领域界定为"实在物的全体，它们或者本身是物质自然，或者以物质自然为根据"。[3] 我们在这种态度中发现了一种"不断延伸的基本假定"：这里"首要的是对自然、物理自然的假定，根据这个假定，其它那些被称为自然的东西是从某种以自然为根基的存在获得其意义的"。[4]我们在物理自然的中心位置遇到了某种其属性并不具有严格物理含义的东西，这就是作为"身体内部实在事件之基础"的"心灵"(Seele)。[5]它从根本的意义上看是以自然为根基的，胡塞尔称它为广义的或第二性的自然。[6]这种意识观点就是自然主义那种"支配性的、具有决定性意义的统觉观念"。[7]包括一切评价、意愿和思想在内的意识变成了自然的一个片断。"'在'他之中，即在彼处的那个人之中，一个'我思'出现了，这是一个基于身体和身体的事件的事实，它是由自然的实质因果系统所决定的，这个系统不仅仅是物理的自然，但物理的自然仍然是一切其它自然所依据和被决定的。"[8]

胡塞尔还对人本主义态度进行了刻划，我们从中发现了《逻辑研究》的（心理学的）现象学的立场。他在描述这种人本主义时所使用的概念使我们强烈地感受到了狄尔泰的影响。[9]我意向性地指向的世界是一个主体性的、具有一种视界结构(a horizon structure)的"周围世界"(Umwelt)，它不能被解释而只能被描述。这就是后来的"生活世界"。[10]这个世界与我自己的关系不是

因果性的而是意向性的、对这个世界中的趋势我既可以顺从又可以抵抗。选择完全是我的自由行为问题。[11]在我、世界和我们试图通过精神科学来加以"理解"的他人之间存在着各种动机关系。[12]胡塞尔现在认为，这种从意愿领域——某种目的的意愿激发起了某种手段的意愿——引申出来的动机概念适用于一切意识。[13]

在我概括的自然主义和人本主义这两种观点之间存在着某种紧张关系。[14]人既作为心灵又作为自然而活动，他是一个"双重的实体"(Doppelwesen)。[15]这是一个"令人困惑的事实"。[16]任何习惯于以自然科学方式来思考的人都把人理解为自然的部分。那些戴着习惯的有色眼镜的自然主义心理学家看到的只是物质自然，在那里存在着一些身体，它们具有某种因果性地依赖于它们的心理关联项。然而，自然的研究者们也作为个人而生活在一个个人的世界中。[17]因此，这里一向存在着从自然主义态度转向人本主义态度也即日常生活态度的可能性。因此，我们可以轻而易举地从那种仅仅看到自然的态度飞跃到那种我们赖以体验到自然的"对立项"或"对立面"(Widerspiel)的态度上去。[18]

我们可以以不同的方式来证明这两种态度的对立关系。我们可以把人们创造的文化对象视为自然对象。[19]作为一个自由主体，我引起的我的身体的运动同时是一个可以从纯粹机械观点来解释的物理自然中的事件。[20]因此，这种对立关系在关于人的二重观念中达到了顶点：把人看作个人的观点可以变成把人看作自然的观点。[21]这两种观点应当如何联系起来呢？活动的人如何可能既受因果律的制约，又是一个"**理性活动的主体呢**"？总之，**理性的自主性**意味着我能够从理论的和伦理的立场作出决定，它意味着我对自己负责。[22]

在胡塞尔看来，这种对立表现了狄尔泰、布伦塔诺、文德尔班和李凯尔特这些思想家的典型特征。他们都意识到了实证主义的片面性，胡塞尔对他们在这方面的努力给予了很高的评价。但尽管如此，他们都没有能够**彻底地**澄清自然科学和精神科学之间的对立。而这恰恰是我们这个时代最需要的东西。“从本质上说，我们的全部世界观都取决于对这些区别的澄清。”[23]

胡塞尔《逻辑研究》时期的思想似乎也包含着这种紧张关系。他在《观念》第二卷的一节中通过比较“实在关系”和“意向关系”明确了这一点。正如在《逻辑研究》中一样，胡塞尔在这一节中指出，我们在意向关系中指向的是一般的知觉和判断内容，即各种意向对象（noemata）。在这里，**关联项是否实际上存在是无足轻重的**。在各种实在关系中，物与具体个人（作为物质和意识的统一体）这两种实在物之间存在着一种因果性的联系。这种关系只有在物实际存在的情况下才可能存在。“如果物不存在，这种实在关系也将消失，但意向性关系仍然继续存在着。”意向性关系是我们在纯粹现象学领域中所遇到的关系。我们看到，我们因此不再关注意向对象的最终存在问题。在《逻辑研究》中，自然科学是要决定实在的真实存在问题。实在物被称为“自然科学的”物。我们可以把《观念》第二卷中的这一节看作是对《逻辑研究》的一个评论，它之所以唤起我们的兴趣，是因为它讨论的是某些胡塞尔在《逻辑研究》中常常对之保持沉默或只是一带而过的问题。他在《逻辑研究》中认为，从一种纯粹现象学的立场上看来，一个实在对象的存在与否是不会带来什么区别的。他理直气壮地认为，只有自然科学才关心这个对象的存在问题。在《观念》第二卷中，胡塞尔对此展开了深入细致的分析。如果实在对象存在，这里便存在着一种与意向关系平行的实在关系。具体说

来，振动是对象空间作用于我的感官的结果，我由此获得了感觉。我们可以因果性地解释这个过程。根据《观念》第二卷的观点，我在进行这种解释时经历了一种态度的转变：即从人本主义态度转向了自然主义态度。这样，动机关系变成了一种实在的因果关系，“动机就变成了一个实在原因。”[24]

我们在这里遭遇到的是胡塞尔思想在《逻辑研究》中运行的双重轨迹。这些问题现在能否得到解决呢？只要这两种态度作为具有同样合理性的东西相互并立，我们就不可能找到彻底的解决办法。我们只能在一个邪恶的圈子里打转转。在自然态度中，个人“从属于自然对象”。而在人本主义态度中，作为“单纯自然”的“自然”与其它东西一道是一个意识的意向对象。在这种态度之中，一旦我们对自然产生了一种特殊的兴趣，随后就转向了对自然科学的研究。人本主义态度由此变成了那种把人当作自然之一部分的自然主义态度。但是，这种自然主义的科学总是以从事其工作的人为前提，因此，从事自然科学的人又可以返回到人本主义的态度，依此类推。[25]

这两种方法的并存局面在《观念》第二卷中被打破了。胡塞尔在其最后一章中谈到了“精神世界之于自然主义世界的**本体论优先性**”。[26]这里不存在“两种同样合理的和并行不悖的态度”。胡塞尔说，这种错觉产生于人的自我遗忘和自然的绝对化。[27]

由于这种错觉，意识被理解为是以自然为根基的。**人本主义态度并没有破除这种“自然化”的理解**，无论在《逻辑研究》中还是在狄尔泰这样的思想家中都是如此。它们不是消除了这种自然的绝对化和把意识理解为“心灵”的看法，而是对它们**不予理睬**。因此，尽管人本主义态度不是自然主义态度，但它也是一种

自然态度。[28]个人被当作“实在的”个人、一个实在物、一个“精神的实在”。精神科学是一种以自然为根基的独断科学。[29]

只有当我们凭借一种人为的态度,即现象学还原,并揭示出意识的绝对性,这种二元论观点才能被彻底根除。即使是在独立存在的自然(这是我们不加思考地接受的假定)中出现的实在个人也是相对的,它指向着那种在其自身中构成着自然的绝对主体。[30]当我们发现了自然的相对性和意识的绝对性后,任何把意识视为“身体的一个层面”的观点都将失去立足之地。意识怎么可能以那种作为其相对关联项的某个身体为根基呢?

这种把意识从自然态度的局限中解放出来的新观点将人本主义立场**彻底化**了,并且赋予了它某种绝对性。这是唯一具有**本体论**有效性的立场。自然主义的思维依据的是对自然的非法绝对化,因此,这也就意味着对意识的自然化。胡塞尔由此走向了一种彻底的统一性观点。绝对意识是一切存在的根源。自然——从根本上说是物理自然——只有在绝对意识中才能够被构成。[31]

当然,这种解决方案也提出了一些新的问题。现在,自然主义观点必须屈从于人本主义或现象学的观点。(后一个概念要准确一些,因为在胡塞尔看来,人就是实在的个人,而意识仍被认为是与某个身体相联系的)。与此有关的问题是:这种自然主义的观点在何种程度上仍然可以得到合理性辩护?如果说将意识当作一种实在从根本上说是错误的,那么这种观点以及某种以它为支柱的科学到底还有什么意义呢?我将在后文对它们进行讨论。

第二章 心理学认识论和先验认识论

第一节 胡塞尔的先验观念论

一般来说，"现象学的基本思考"中包含着对一切在自然态度中无法解决的认识论难题的解决方案。如果一种现象学象《逻辑研究》的哲学一样仍然部分地受到这种自然态度的束缚，那么它就不能彻底澄清这些难题。它将仍然停留在理性心理学的水平上，如果不诉诸心理主义，就不能克服物自体的问题。因此，我在这一章中将证明，胡塞尔正是通过新的先验转向才提供了对理性的批判，而这正是《逻辑研究》问世以后他急切予以阐明的东西。他为获得明晰性所作的长期努力只是在先验现象学观念论的形式中才最终得到了原则的解决。在我看来，胡塞尔在这一阶段上的思想是决定性的，尽管它们在后来又得到了进一步的修正。

I. 没有"物自体"

"基本思考"中贯彻了一种对超越物概念的渐进性再解释。在自然态度中，超越物被理解为其自身的存在，即具有"显现"、"单纯的处所"和"实存"等存在特性。而胡塞尔证明这是一种荒谬的解释。他把独立自存的超越物比作圆的方这样的概念。这

个定义与物的真正本质是完全不相容的。物决不是某种与意识毫无关涉的东西。它不是一个独立的实体，而是一个依存性的、意向性的实体。一个独立自存之物的荒谬性在于，它同时是非独立性的（我们这里使用的是胡塞尔1894年以后的技术性概念）。对于一个非独立的物来说，其独立存在是不可思议的。物具有"某种本质特性，它在原则上（对胡塞尔来说，'在原则上'一词一向意味着本质的必然性）是**单纯**意向性的、**单纯**对于意识而言的、是对意识而出现的显现物"。[1]

如果这是物的本质，那么，把那个以对非独立性的绝对化解释为根据的自然世界悬搁起来将不会使我们失去任何东西。因此，胡塞尔排除了与意识不能企及的超越之物有关的所有难题，这构成了其1907年系列讲座的起点。意识连同其关联项就是一个存在的"没有边界"的全体。这里不存在任何在意识之外并使意识难以望其项背的东西。正是出于这个理由，胡塞尔说意识是一个封闭系统，一个没有窗户的单子。这里所排除的并不是世界，而是关于世界的一种荒谬解释。意识是在其纯粹性上得到考察的，即作为其实际所是的东西、一个"**自身包含的存在系统**"、一个"不可分割、无法从中逃逸、不具有任何时空外观的……绝对存在系统"而得到审视的。[2]

当胡塞尔说意识是"在"先验意识中被构成的时，他绝对不是说对象正如那种内在的感觉物一样是内在的。因为这将使他的思想重新陷入洛克的"观念心理学"和贝克莱唯心论的泥淖之中。全部"基本思考"都建立在对内在意识和超越之物的明确区别之上。因此，这种内在性是一个根本不同的东西。它是胡塞尔在《现象学的观念》中所说的"纯粹的内在性"。在这个意义上，任何真正所予物都是内在的。胡塞尔在后来发表的著述中用"内在

意义的超越性"来指示这个事态。[3]与之形成鲜明对照的是"自然的"超越概念，它指的是某种意识之外的东西。

前述各种解释所遇到问题多半都是由于不理解"超越"概念的这种歧义性而产生的。人们通常把悬搁解说为一种对超越物的搁置，但胡塞尔在这同时恰恰在谈论要在另一种招牌之下保持超越对象。[4]要理解这样一些论述，我们就必须始终牢记这些用语的自然含义和先验含义是全然不同的。[5]

II. 传统的知识问题

对物自体的否定是胡塞尔发展中一个相当重要的步骤，事实上，我相信这是最重要的一个步骤。当我们以《逻辑研究》的难题为背景来看待这个否定时，这一步骤的意义便第一次充分显示出来。胡塞尔在这里从根本上彻底解决了他在《逻辑研究》中所面对的那些难题。他的知识论的独创性在于，这既不是一种实在论，也不是一种传统意义上的观念论。这种知识论瓦解了传统的知识论陈述并因此超越了关于这些陈述的传统答案。

在胡塞尔看来，超越性问题一直是全部知识论的起点，我们已经在《现象学的观念》中遇到了这个问题。当时，这也是胡塞尔自己的问题，他试图通过一种笛卡儿式的还原提供一种临时的解决方案。而在《笛卡儿沉思》中，胡塞尔从其新的先验立场上对这个传统问题进行了概括，它与《现象学的观念》中的难题是完全对应的。这个难题是：我作为世界中的一个人在活动，同时又"在"我的意识之中经验着这个世界。任何在这个世界中为我存在的东西都由于我的认知意识而存在。它是"我的体验的经验，我的思的所思，我的理论化活动的理论化内容，我的直觉的理智性内容"。如果我们象布伦塔诺那样把意向性当作我的心理意识

的一个属性,即当作"一个属于我这个人并且属于任何作为纯粹心理存在的他人的现实属性",那么显而易见,"任何为我或某人而存在的物都在我或他人自己的意识生活中具有这种属性,它在我们对一个世界的全部意识和在全部科学活动中保持着自身。我对真实的和欺骗性的经验、对于经验中的存在和幻象的全部区别都是在我的意识领域中作出的……"。我所区别的先天必然性与荒谬性、真理与谬误,"所有这一切都是作为这里所说的意向对象的性质而出现于我的意识领域之中的。任何对真理和存在的奠基性和揭示性活动都是在我的意识中进行的,其结果表现了我的**'我思之所思'**(the cogitatum of my cogito)的特性。"《现象学的观念》对传统知识问题的这一概括之所以值得关注,是因为它描述了《逻辑研究》中悬而未决的超越性问题。这是对我所说的"理性心理学"的一个精彩的陈述。这里谈到了存在和非存在、真理和谬误,但所有这些谓词都是在心理领域中出现的。它们适用于活动及其关联项,即意向对象。那么,这里悬而未决的最大问题是什么呢?胡塞尔对此归纳如下:"我在自己的意识领域中、在决定着我的动机联系中获得了确定性甚至那种不得不承认的明证性,这个事实成为可理解的了。但是,明证性如何能够宣称它超越了我自己的意识特性呢?"换句话说:"我是如何走出我的意识的孤岛的呢?那种在我的意识中作为一种明证性经验出现的东西是如何获得客观性的意义呢?"[6]

胡塞尔在《欧洲科学的危机》中指出,既**在世界中**又**先于**世界的人类意识是人的主观性的悖论。[7]我们还可以把这个悖论演示如下:意识何以可能以某种仅仅对于意识而存在的东西为根基呢?"基本思考"的论证正是集中在这种形式的悖论之上。一方面人是世界的部分,另一方面世界是某种由于人才存在的东

西。但是,世界的一个部分如何可能构成整个世界呢?如同胡塞尔在《观念》第三卷中指出的,这就象一个部分吞噬了整体:"仿佛世界的主观部分吞噬了包括这个部分在内的整个世界。这是何等的荒谬!"[8]正因为此,说人是一个**先于**世界的主体同时又是**世界中的**一个对象,这导致了哲学中由来已久的困惑。胡塞尔在其后期著作中指出,这种立场所造成的紧张关系隐藏在自笛卡儿以来的全部西方哲学史中。这种在实在论和观念论之间的徘徊始终没有得到彻底地解决。甚至现象学在一开始也面对着这个"最大的奇迹"(the "wonder of all wonders")而手足无措。[9]多亏笛卡儿我们才意识到世界对于意识的普遍联系。[10]我们不能象常人那样抹煞这种意识而将世界当作某种显而易见的东西接受下来,而必须严肃地对待主观性问题并彻底地解决它。因此,正如芬克所说,哲学的开端是"唤醒人们对于这个事情的神秘性的无限惊奇"。[11]然而,我们不能到此就裹足不前。胡塞尔认为,一旦现象学之光照耀在这个问题之上,这种意义的神秘性便荡然无存了。"这个奇迹消失了,因为它变成了一门彻头彻尾的科学。"现象学破解或理解了这个最大的谜团。正是在这一点上,胡塞尔也信守着将现象学变成一门严格科学的要求。针对这个最大的奇迹,他以自己特有的令人信服的方式写道:"一个奇迹是某种完全不可理解的东西,而当我们把某个难题归结为一个科学问题,它就是可以理解的了。后者是一个尚未得到理解但最终证明是可理解的问题,它将通过理性而得到理解。"[12]他还写道:"真正的知识论旨在澄清问题,而被澄清的东西是某种逐渐变得可理解并得到理解的东西。因此,它完全是一个'奇迹'的反面。"[13]然而,胡塞尔在何种程度上并以何种方式兑现了这个论断呢?

在哲学史中，人们对知识问题作出了两种回答，但哪一种都是不能令人满意的。第一种答案是贝克莱的主观观念论，它把世界消解为意识现象。这是一种"心灵一元论"。[14]这种观念论允许一个部分来吞噬整体。世界被还原为处于其中一部分（即人的心灵）之中的一个现象。这个观点也被称为心理主义或先验心理主义，因为它把世界消解为一个主观事件。任何非内在性的东西都被赋予一种单纯意向对象的地位："存在"就是"被感知"。[15]胡塞尔认为这种心理主义是荒谬的，因为作为人类心灵即作为某一局部领域的意识决不能作为一个基本的领域来发生作用。心理学的意识是以无所作为的性质为其根本特征的；它只是接受眼前的世界。在心理学的水平上，我们必须对为我存在和自在存在作出区别。如果象叔本华那样把世界视为世界的一个表象，那么就将否认人"在宇宙中那种微不足道的和无足轻重的地位。"[16]

这种主观观念论的对立面是实在论。实在论承认世界表象的主观性，但它试图在意识和外部世界之间架起一座桥梁。这是通过因果性推理而做到的。主观表象是外部世界的一个结果，我们可以通过这个表象得出关于自在存在的外部世界的结论。笛卡儿也是以这种方式来解决问题的：他试图通过关于不可怀疑的内在领域的推理来证明外部世界的存在。[17]这种实在论尤其经常地出现于如下形式之中：外部世界是物理学的对象（第一性质），我们把它当作一个在显现的主观世界（第二性质）之后的世界来分析的。各种对我们显现的现象是物理学概念的主观性起点。胡塞尔从布伦塔诺那里学到的正是这种形式的实在论。它对于胡塞尔的思想产生了重大的影响——直到后来他还在继续反省物理世界与生活世界之间的关系问题。这种实在论也是《逻

辑研究》的一个(隐蔽的)背景。当胡塞尔指出它的荒谬性时,他就需要对物理物的地位进行新的反省。我将在另一节中再次回到这个问题上来。

III. 胡塞尔的解决方案

当胡塞尔试图以彻底的方式解决这个知识论问题时,他对这个问题的表达式进行了批判:主体**先于**世界同时又是**世界中的**一个对象,这在胡塞尔看来并不是一个表面性的问题。它当然是一个实实在在的问题,但也是一个在自然态度**之中**产生的问题。上述两种解决方案都基于同样的起点,即把意识视为人的心灵。这种看法必然导致自在之物的问题或某种心理学的观念论。由于没有清晰地意识到心理学意识与先验意识之间的区别,包括康德在内的一切现代认识论都深陷于这种困境中而不能自拔。[18]我们只有凭借"基本思考"中所表现出的那种对物和意识之所予性的彻底反省才能破除这种把心灵等同于意识的偏见。[19]这样,意识不是世界之间的一个局部领域,而是全部存在的绝对领域。这种意识不是接受性的和无所作为的,如同芬克所说,"在其幼稚地加以假定的无所作为性质背后闪耀出它的先验之光"。[20]因此,先验观念论没有堕入某种将世界还原为它的一部分的荒谬的心理学观念论。传统的观念论正确地指出了世界之于意识的相关性。它的错误在于把这种意识当作"在一个先行给予的时空自然中存在的某一身体的心灵"。[21]这就使我们不可能理解世界和意识之相互联系的奇迹。但是,那种将一切奇迹都变成可理解问题的先验现象学则勘破了那种认为意识既**在世界中**同时又**先于**世界的悖论:这是一种**在自然态度中出现的悖论**。一旦我们破除了这种自然态度并揭示出作为意义赋予的世界和

意识的真正存在,那么它们之间的关系就不再是神秘的了,而成为一种科学分析的具体领域。[22]"在它背后再也没有什么能够让我们以感性的方式去追问和理解的东西了。"[23]

实在论就其荒谬程度而言与心理学观念论在伯仲之间。它是以心理学意识为基础来证明世界的存在。在此,那个有待证明的东西已经包含在假定之中,因为心理学的意识被理解为世界的部分,因此已经假定了世界的存在。[24]我们从一开始就假设自然世界是一个独一无二的基础。由于实在论从心理学的自我出发,但又不想将世界还原为这种自我,因此它自然会得出那种独立于意识而存在的"物自体"观念。我们已经知道,一种独立性的超越之物正象一种圆的方的观念一样荒谬。因为意识是至大无外的。胡塞尔论证说,世界不可能"从外部"进入到我的意识之中。"任何外部的东西都是在意识之内的东西,它们在其自我显现中获得其**真实存在**并在这个意识中得到确证……"[25]因此,要从这个意识中引出一个外在于它而存在的实在是荒谬的。"**我们无从想象一个能够突破意识生活的地方**,从而遇到一种与显现在意识自身的主观性中的某个意向统一体不同的超越物。"[26]这样一种因果性推论混淆了世界之内的因果联系与意识和世界的先验联系。[27]

因此,先验观念论虽然既不是一种心理学观念论也不是实在论,但它对二者之中的正确因素都给予了恰如其份的评价。观念论从世界是意识的关系出发无疑是正当的,但胡塞尔证明说,我们必须从一种先验的意义而非心理学的意义来理解这种对于意识而言的存在(being-for-consciousness)。他希望以"先验的主观化"来取代"坏的观念论"的"坏的主观化"。[28]前现象学的先验哲学是一种自我异化,正如心理学主体是一种自我异化意义

上的主体一样。[29]这种主观主义必须要由那种最普遍和最彻底的主观主义即先验主观主义来克服。[30]

对实在论来说也是如此。先验现象学也恰当地对待了它的合理因素。我们可以把它称为客观主义，因为“它辩护了任何在和谐的经验中表现出来的客观性的合法地位”，并且没有堕入实在论客观主义的错误，即以一种荒谬的方式把这个经验对象绝对化从而使它成为超越性的。[31]在其撰写的“后记”之中，胡塞尔指出他的观念论并不否认世界的实际存在。它寻求的仅仅是“澄清……这个世界的意义，即那种使它向任何人显示出其实际合法性的真正存在的意义。世界存在着，它在经验中作为一种以普遍和谐的方式持续存在的宇宙而被给予，这是无可怀疑的。”[32]

前面，我已经指出，只有在其转向先验观念论的时期，胡塞尔所谓回到对象去的主张才具有合理意义，因为只有在这时他的哲学才首次赋予对象以自己的功能和地位。在这之前，实际存在的对象被一种心理学意义的哲学剔除掉了：它被冷落在一旁。这种局限性的确表明了那种哲学在面对超越问题时所表现出的无所作为状态。胡塞尔关于超越物的观念论哲学试图在避免如下两个极端的同时给予这个物以应有的地位：首先，这种超越物不象实在论所假定的那样是一种独立自存的东西。其次，它不是一种幻象。笛卡儿所犯的是后一个错误，因为他在一种关于不可怀疑的确定性理想的影响下坚信，这种幻象必然会削弱相对性的价值。因此，胡塞尔认为他比笛卡儿更加充分地承认了客观性原则。那个以一种普遍和谐方式而存在的经验的连续过程始终是一个假定，因此，世界的非存在也是可以想象的，就此而论，超越性知识也是相对的。这表明这种知识不象先验意识的内在经验那样是不可怀疑的。即使如此，它仍然是一种具有其自身合法

性的经验，如果仅仅因为其存在方式而拒斥它那将是愚蠢的，因为这将是一种错误的绝对性理想：它在不存在绝对真理的地方去寻找绝对真理并因此拒绝了相对真理。[33]

这里，我必须对现代存在主义解释作一个评论。当这些解释者认为胡塞尔哲学超越了传统的知识问题因而它既不是观念论也不是实在论时，我是毫无异议的。然而，如果他们由此得出结论说，应当在一种存在主义的意义上来理解他的现象学，即将认知关系理解为一种“遭遇”关系，我就必须加以反对了。胡塞尔是通过一种全新的观念论来克服传统的对立的。正如英加登等人指出，“观念论”和“实在论”概念具有许多种含义。胡塞尔对传统的观念论和实在论形式的拒斥并不能使他自动地成为一个存在主义者。

IV. 与《逻辑研究》的比较

从先验观念论的立场来看，人们可能会说《逻辑研究》的哲学没有脱离自然态度的巢臼。如果那里的确是以自然概念来阐述这个问题的，那么胡塞尔所提供的两种可能答案就会带来一些问题。

我们在本书的第二篇中已经看到，《逻辑研究》当然不是一部心理主义著作，它也不是一部将存在还原为意识这一意义上的观念论著作。对实在对象与意向对象的区别已经预先排除了这样一种看法。意向对象的确是依赖于意识的，但它没有对实在本身作出任何预设。它出于方法论的根据而对实在不予考虑。判断在这里只被用于经验和经验的关联项（意向对象或“引号中的对象”[34]）或“如此这般的”所感知物。这表明超越性问题并没有

得到解决：它只是被存而不论。因此，认识论所依据的仅仅是心理学意义上的内在相关性。胡塞尔指出，如果我们不把这种知识论视为先验哲学，那么它就的确具有几分合法性。[35]它具有一种经过限定的含义。只有当我们克服了这种把意识视为心理学意识的观点并将心理学水平上所达到的结果重新解释为(通过"转变态度")先验哲学的结果，它才具有重要的哲学意义。[36]

但在《逻辑研究》中，意识仍被理解为"心灵"，即一个以物质为根基的局部领域。胡塞尔在此尚未发现意识的绝对性。因此，他没有能力从根本上澄清认识论问题。他的哲学没有能力以一种彻底的方式来阐明相关性问题。如同他本人所说，这种阐明的先决条件是一种"彻底的意义转变"。[37]准确地说，他在《逻辑研究》中的立场是一种方法论的心理主义，其起点是心理学的意识，因此认识论最终仍迷失在一个死胡同中。根据这个立场，要确立一种自圆其说的知识论，我们就只能将"存在"还原为"感知"(这与胡塞尔的想法是背道而驰的)。在《形式的和先验的逻辑》中，胡塞尔对他那个时期的立场作了清楚的说明。他意识到自己在《逻辑研究》中没有克服心理主义。这里，我们必须把"心理主义"这个概念理解为前先验心理主义，即一种把意识视为心灵的观点。《逻辑研究》的确批判了逻辑观念的心理学化倾向，但这代表的不过是一种经过限定的心理主义概念，即胡塞尔后来所称的"逻辑心理主义"。[38]

在《逻辑研究》中，胡塞尔实际上更接近第二种答案，即实在论的答案。在显现的世界之后存在着一个被放在括号中的实在世界。胡塞尔后来终于意识到，这种对表象和物自体的区别是所谓现象学的心理学的典型看法，它是在一个前先验水平上来分析意识的。[39]然而，我们无论如何也不能把胡塞尔的立场等同于

第一章 还原的否定性含义——悬搁

第一节 对一切超越物的悬搁

胡塞尔一开始就明确阐述了这样的问题：我们如何可能认识某种超越于意识的东西？那种宣称为我们"提供了"某种超越物的知觉如何可能得到辩护?在《逻辑研究》中，这个问题始终存在于经验领域的方法论界限之中。[1]如果我们要把知识放置在一个绝对可靠的基础上，那么我们就必须发现一个使这个问题无从提出的区域。如同在《逻辑研究》中一样，胡塞尔是在经验领域中寻找这个区域的，不过他现在将大量精力集中在这个区域赖以得到确立的方法之上。他在这里首次提到了一种兼有否定含义和肯定含义的"还原"。从否定的方面来说，它是对一切与超越物有关的判断的悬搁，而从肯定的方面来看，它是要回到绝对的所予物。胡塞尔用"epoche"(悬搁)这个概念来表示否定性的含义。

但这并不意味着"悬搁"概念的所指内容，即禁止关于超越物的判断，是在1907年才首次出现的。我在对《逻辑研究》的分析中已经表明，胡塞尔在那里实际上已经使用了这个方法。不过，禁止判断在此时尚未成为方法论反省的明确对象。因此，我想再次重申，将胡塞尔事实上所做的事与他宣称所做的事区别

开来对于评价他的工作具有特别重要的意义。就现象学的悬搁而言，我们可以说：它在《逻辑研究》中是一个事实，但尚不是一个专门用语。

让我们看一下胡塞尔是怎样阐述现象学还原的这种否定含义的。应该说，这个还原是认识论之困境的产物。只有真正内在的东西才是我可以"加以利用的""无可置疑"的东西。"那种超越的（并非真正内在的）东西是我不能使用的。因此我必须实施一**种现象学的还原：我必须排除一切以超越的方式断定的东西。**"[3]这意味着"……任何超越物（即不是内在所予的物）都应被归于0的领域……"这个领域表明，"……无论我是否相信这些超越物的存在，它们都不是我所关心的。我在这里没有必要对它们作出判断，它们是全然无关的东西。"[4]

这个论述与胡塞尔在《逻辑研究》中提出的方案完全一致。我们必须把超越对象置于括号之中——即使该对象在"信念"中得到了断定。在后一种情形中，那个绝对所予的东西是断定活动本身，但不是该断定的内容。[5]

第二节 这种悬搁的含义

对超越物的悬搁对一切"利用着超越性假设"的科学都产生了影响。因此，我们必须把那些基于客观化超越物（它被当成"先行所予物"）之上的科学归入"可疑的领域"。通过悬搁，一切科学都变成了科学**现象**。[1]我们在《逻辑研究》序言中已经看到了这种对科学的悬搁。在现象学中，无论"身体"和"心灵"这样的超越实在物是由物理的或心理的假设所设定的都是没有意义的。这里的新因素在于，胡塞尔现在意识到这种看法是悬搁的一个直接

后果。从我们只能接受所予物这一现象学的原则派生出的一切排除(disconnection)方法都在这里得到了统一的理解。这包括对一个人的身体的“无视”，它是排除一切超越物的题中应有之义。[2]

胡塞尔已经在1903年一篇文章里一段引人注目的论述中得出了这些结论。他本人对这段论述十分重视并在以后的著述中反复提到这一点。[3]鉴于它对于理解胡塞尔之发展具有十分重要的意义，我将这个论述摘录如下。它表明，在《逻辑研究》刚刚问世的几年里，胡塞尔就已经开始反省其方法论的出发点。他在这里拒斥了“心理学的统觉理论”，因而也拒斥了“描述心理学”这个名称，就这一点而言，他超越了《逻辑研究》。在1903年的这段论述中，胡塞尔将物理学和经验心理学分别称为关于非精神的(corporeal)和精神的科学。这两种科学都依赖于那个“先于任何批判的”(即尚未把事实分为非精神的和精神的)的“常识意义上的世界”。尽管它们对这个世界的原初观念内容作了许多限定，但它们仍是非批判的。“作为阐释性的科学，它们依据着先于所予的对象化假定(the pre-given objectification)，而这些科学之高度繁荣的事实表明，它们可以不依赖于对知识的批判而确定这些先于所予的对象化假定的含义并对之进行澄清。然而，在我看来，正是从这种前批判的对象化假定中——包括对自我和非我、某一‘本’我和‘其他’自我的区分，包括作为某一本我之‘心理事态和活动’的直接材料的解释性属性以及它们通过解释而向自我之外的物理物和事态、他人、经验等对象的转变——衍生出了知识的可能性这一形而上学问题的困难……”

因此，在胡塞尔看来，将意识视为某一经验个人、某一本我或某些他我的“心理活动和事态”是一种超越了所予物的“解释”

(Deutung)。现象学不关心“经验个人的经验或经验类别，因为它对个人、他我、我的经验和他人的经验一无所知。它从不提出与这种事情和想法有关的问题。它从不提出假设”。在这里，胡塞尔第一次谈到了心理学的统觉问题，这是指那种把现象学的领域当作“人”这个心理统一体中的某一层次的看法。他认为这种观念超越了所予范围，因而必须被悬搁起来。

显然，这的确是现象学出发点的一个必然后果。如果不允许假定身体的存在，那么我也就无从知道经验个人——包括作为身心统一体的我本人。这表明我不能把意识视为“psyche”(心灵)，因为它是胡塞尔用以指示心理统一体之某一层面的技术术语。“心灵”这个词已经暗含着把身体当作它的承载者的意思。所以我们必须排除这个作为心灵的意识观念，即这种“心理统觉”的学说。由此，胡塞尔也开始拒斥“descriptive psychology”(直译为：描述性的心灵学说，即描述心理学)这个用语。

这里，胡塞尔从现象学出发点所得出的结论显然超出了《逻辑研究》。当他在《逻辑研究》中谈到对心理学假定的排除或悬搁时，他指的是那种关于意识本质的假定，即假定在现象背后有某种可以充当现象阐释之原则的最终实质。有时他还指那种给意识定位并赋予它某种物理属性的解释。[4]当然，在这同时，身体是不予考虑的。然而，胡塞尔现在所悬搁的不是身体，而是意识对身体(它暗指着一切物理实在)的依赖性，因而是意识本身的一个特性(即作为心理－物理统一体的部分)。此外，胡塞尔关于重建心理统觉理论的论述也具有同样的重要性。当我们再次引入这种统觉理论时，现象学的分析就获得了描述心理学分析的品格。这种现象学的分析随之成为心理学这门关于精神现象的自然科学的理论阐释的基础。毋庸置疑，这是后来先验现象学分析

“变为”（Umwendung ）描述心理学分析的前兆。[5]

在1907年的系列演讲中，胡塞尔在对笛卡儿的批判中更充分地阐发了这种对心理学统觉观念的悬搁或排除理论。如同《逻辑研究》中的胡塞尔一样，笛卡儿把意识理解为作为心物统一体的经验个人的一部分。他的自我需要净化。“首先，笛卡儿的cogitatio（我思活动）就已经需要现象学的还原。在心理统觉和对象化中的心理现象还不是真正绝对的事实。真正绝对的事实是那种经过还原的**纯粹现象**。”[6]所以，笛卡儿没有发现本真的、纯粹的**我思**，他只是逼近了这个观念。“……对笛卡儿来说，发现同时就是放弃。”[7]他把纯粹现象与心理现象混为一谈。他把意识当作“体验着的自我、对象、时间中的人、诸物中的物”的一种状态。由于这个意识是自然的一部分，它可以成为作为一门自然科学的心理学的对象。我们当然可以在描述心理学中忽略这一点，但这无损于这样一个事实，即意识实际上仍然是“实在世界”的部分。因此，这种描述也就是为理论阐释所作的准备。现在，通过对心理统觉的排除或悬搁，我们也同时超越了描述心理学。“我们终于放弃了心理学的立场，甚至包括描述心理学。”[8]

我们也可以把对笛卡儿的批评看作胡塞尔的自我批评。胡塞尔承认，迈出这新的一步实属不易，它遇到了极大的阻力。我们先天就倾向于以心理学的方式来解释意识。“如果我作为一个以自然方式思考的人来看待我正在经历着的知觉，那么我就会立刻并几乎是不可避免地把它理解为一个关于我的自我的事实。它是作为这个体验着的个人的一个经验、作为他的事态而出现的……并将它自己整合到这个客观性的时间中。”[9]

第三节 结论

胡塞尔在1907年从三个方面对还原的否定性含义作出了新的发展。(1)他现在使用了"epoche"(悬搁)和"Ausschaltung"(排除)等概念,换句话说,他为《逻辑研究》中已经实际运用的方法找到了技术术语。(2)他为根源于现象学出发点的各种排除方法提供了一个更加完整的统一体。(3)到目前为止,他对心理统觉理论的评论是其思想中最重要的新内容。我在第三章将再次回到这个主题。

第二章 还原的肯定性含义
——剩余物

第一节 意识——真正的内在性

只有一个领域能够避免超越性之谜并使确定的知识成为可能。我们是通过运用“笛卡儿的怀疑方法”而发现这个领域的。胡塞尔写道：“cogitatio(我思活动)和经验的存在在经验和对经验的反省中是怀疑所不可企及的。对一个思维的直观、直接把握和具有已经是一种认知(knowing)。而 cogitationes (我思诸活动)是首要的绝对材料。”[1]

当我企图怀疑一切时，我马上就意识到这是不可能的：“在任何一个确定的怀疑中，我在进行怀疑这一点是毋庸置辩的。”这适合于**任何我思活动**。无论我知觉、描述、判断的对象可能是什么，“就知觉而论，我在知觉某物，或者就判断而论，我在判断某物，这是绝对明显和确定的。”[2]因此，虽然我们对诸如知觉之有效性的怀疑是的确可能的，但我在知觉这一点是无可置疑的。经验是这样一种所予，即“其存在是不可能以某种感性的方式加以怀疑的”。[3]现在，我们终于站在一个绝对的基础上，即站在一种绝对所予的基础上。当我们问自己这种知识为什么不容怀疑，其答案就是：因为它的内在性。正是这个先行的结论使认知活动能够“切中”(treffen)意识中的对象。[4]

现在，胡塞尔超越了笛卡儿这种向内在性的还原（《逻辑研究》就处于这一水平之上）。在1907年5月2日写下的“演讲的思路”中，这种还原被称为现象学的“第一阶段”，其结论是，对我们来说，唯有实际内在的东西，即我思诸活动的领域才是所予的东西。如同胡塞尔所称，这是“澄清活动的第一阶段”。而通过对它的进一步审视，我们就发现这种初步的结论是靠不住的。胡塞尔甚至说它是一个“致命的错误”。[5]那种以为只有主观性的我思诸活动领域才是所予物的信念是一个偏见。

第二节 本质——纯粹的内在性

如果说唯有个别经验的领域才是真正所予的，那么我们立刻将面临一个困难：在这种情况下，我们只能作出个别判断，而先天判断将无处存身。我们只能说：“这个这里。”意识将成为一条绝对个别性的赫拉克利特之河。[1]但是，我们在前面的论述中实际上已经超越了这个领域，因为我们已经利用了关于一个经验之绝对所予性的先天判断。[2]因此，我们实际上是以内在本质的所予性为前提的。这样一来，超越物又回来了，因为我们在赫拉克利特之河中无从发现本质。[3]现在，我们又面临一种困境：笛卡儿的领域并没有给我们带来任何进展，因为随着超越物的出现，怀疑也出现了。[4]

胡塞尔就此问到，为什么我们一定要把意识当作所予物来接受。这里的标准是什么？这种标准与其说是内在性不如说是所予性或一种“清楚明白的知觉的可能性”。若是这样，那么本质直观恰好满足这个标准。因此，不承认本质是所予物就是一个偏见。“就红的本质而言，难道一个神性的、无限的理智能够比那种

将它当作普遍物的‘直观’据有更多的东西吗？”[5]

这是一个重要的结论，因为胡塞尔现在正是借助于笛卡儿的标准而打破了笛卡儿的封闭性意识。对他来说，所予物不仅包括那种真正内在(immanent in a real sense)的东西，而且包括那种作为所予物而出现的超越物。这样，对超越物的悬搁不再意味着对一切超越于意识的东西的悬搁，而是对**一切未被给予的东西**的排除。还原在此获得了“一种更加深刻的限定和更加明确的意义”。[6]

我们也可以把现象学沉思的这个第二步骤当作一种对**《逻辑研究》中已经实施的分析的方法论阐释和辩护**。首先，胡塞尔在此不遗余力地强调描述心理学就是一种对本质的分析。[7]其次，从现象学的“最高原则”(the principle of all principles)来看，那种把所予领域局限于内在物范围的看法是一个偏见。《逻辑研究》所持的(理论)立场是一个“初始者”的立场。它对所予领域的限定过于狭隘。现在胡塞尔意识到，绝对所予的东西并不等同于真正内在的东西。因此，我们必须把活动的内在性视为广义的内在性(即“纯粹的内在性”)的一个特例。一切所予的都是“纯粹内在的”。

第三节 Noema(意向对象)的所予性

I. 现象学领域的第二个范围

我们现在接触到了胡塞尔沉思的第三个步骤。如上所述，我们必须接受任何自身所予的东西。现在的问题是，这种所予性的范围究竟有多大。我们已经看到这样一种偏见，即把所予性的范

围限定在真正内在内容的领域之中。在其第二阶段，现象学似乎表现为对内在经验的一种本质描述。这看起来象是一个"简单的事实"，而在对真正所予内容的直观中，各种超越之物就"不那么令人愉快"。"那种被我们视为简单材料并且毫无神秘可言的"我思诸活动"掩盖着各种类型的超越之物"。更具体地说，在一个意向活动中，例如对某种声音的体验，"显象以及被它显现的东西是相辅相成的——它处于纯粹所予性领域因而是真正内在性领域的中心。"[1]因此，当胡塞尔说我们为此而"感到惊异"时，他是不无理由的。那种最初被悬搁起来的超越物现在又在所予性领域中重新出现了。这样，如果有谁以为我们只能把自己限定在内知觉以及在此基础上的本质直观范围内，那就是一种偏见。现象学的领域包含一切材料，因此我们不应该否定某种在知觉中自身给予的超越之物，[2]即使它不是以一种充分的方式显现出来的。[3]

我们在思考胡塞尔的这个步骤时应当牢记他的指导性原则，即将一切自身呈现之物都视为所予物。这样，当我们以不偏不倚的方式看待所予内容时，我们就会发现，它不仅包括各种主观经验（及其本质），而且包括各种相关对象。我们的着眼点是全部自身所予内容，而不单单是活动及其本质的所予状态。一旦我们摒弃了那种把本质排除于所予范围（纯粹内在性）之外的偏见，我们就应进一步抛弃那种认为意向对象并非所予物的偏见。[4]这种意向对象是通过多种方式而被给予的，这些方式对应于意识所拥有的各种形式。

现在我们面临着胡塞尔发展中的一个重要时刻。对上述事实的确认对胡塞尔具有不可估量的意义。让我们听一听胡塞尔本人对此是如何评论的。他在确立了意向"对象性"之多种形式

之后接着说："但是，这难道不是一个奇迹吗？这种对对象性事实的构成始于何处又终于何处呢？在表象和判断中，一种材料难道不是某种意义上的所予吗？任何对象物就其被直观、被表现或被思想而言难道不是一种材料吗？在对某个外部事物的知觉中，我们说该物（如我们所看到的一所房子）是被感知的东西。这所房子是一个超越之物，它在经过现象学还原之后失去了它的存在。但这所房子的显象、即这种在意识之流中旋生旋灭的我思活动(cogitatio)却是以真正明显的方式被给予的……，然而，这个房子的现象所显现的那所房子难道不也是明证性的吗？我们不正是出于这个理由才把它称为对一所房子的知觉吗？房子的表象所显现的不是一般的房子，而恰恰是这一所房子，它是以如此这般的方式得到规定的。难道我不能作出如下这个显然为真的判断吗：基于这个显象或这个知觉的内容，这所房子是如此这般的，它是一个砖石结构的建筑并有一个石板房顶，等等？"[5]

因此，我们发现，在将被感知的房子悬搁起来之后，不但一个活动（即关于房子的知觉）得以保存，而且在活动中还出现了一个对象——这里指的是一个经过净化的对象。这种情形同样发生在想象之中。我们所想象的不必是实际存在的东西。然而，即使它实际上并不存在，我们仍然可能在具有某种想象活动的同时又具有一个想象对象。[6]

我之所以在这里大段引述胡塞尔的论述是因为我们现在已经站在了"noema "（意向对象）概念的诞生地，它就是"被意向物本身"(the intended as such)，是"作为思想对象的所思之物"(cogitatum qua cogitatum)。所谓 noema 就是在我们将超越对象之存在排除在考虑之外后剩余的东西，它不是某种神秘对象，而是意向性的对象。它是在"纯粹内在的"意义上的内在之

物。胡塞尔在这里再次使用了"意向中的存在"这个旧概念。[7]

正如胡塞尔沉思的第二步骤一样，我们也可以把这第三步骤视为他对《逻辑研究》的实际工作所作的**方法论反省**。在将存在悬搁起来之后，意向对象依然存在，这是对《逻辑研究》已经采取的立场的正式确认。我们再次看到，胡塞尔的实际分析又一次先于他对自己使用的方法的反省。毫无疑问，当他意识到笛卡儿的出发点并没有为他的方法论反省提供真正的基础时，他多少感到一些痛苦。在《逻辑研究》第二版中，胡塞尔修改了导论使之与该书的实际内容相一致。他写道，对象"的含义发生了某种变化，它现在从属于现象学的领域"。[8]在我们撇开了超精神的存在之后，剩下的东西除活动之外，还有意向对象。它是一种在"纯粹内在"意义上的超精神之物。

认为向所予物的还原就是向实际内在物的还原的观点是一种"初始者"的立场。我们必须学会把现象视为如其所是的东西，而不是把它们当作一种"空中楼阁"来谈论。[9]因此，那种宣称一般物决不是所予物的判断就是一种并非基于直观的先入之见(Vor-urteil)。[10]我们在现象学还原的第二阶段已经明确意识到了这一点。而在涉及意向对象时，我们更可能受到这种偏见的制约。胡塞尔承认，在这里，关于现象学领域之范围的问题使他付出了更多的代价。他不由地感叹道："我们再一次被引向更深的领域，在这里隐藏着一些晦暗不明的东西，而在这种晦暗不明的东西中则包含着一些难解之谜。"[11]出于对"放开视眼"(giving free rein to the seeing eye)这个现象学原则的忠实，我们还必须拒斥那种把本质分析局限于活动的第二种偏见。对于直观的认识(seeing cognition)来说，没有什么会比"过多的思考并由对这种思考的反省而得出某种以为是明证的原则"更危险的倾向了。

我们还读道:"'直观'认识是那种旨在将知性变为理性的理性形式。……因此,在这里,知性越少越好,而一种直观越纯粹越好。"[12]从这些富于启发性的引文中显然可以看出,胡塞尔把这种现象学对自己的反省,把这种以现象学的方式唤起的意识的自我意识,视为那种"最高原则"的一个必然结果。

胡塞尔已经揭示了在知觉和想象中的noema,现在他又进一步指出:**符号思维也具有一种**noema。"让我们假定我不借助任何直观来思考2+2=4。我能否怀疑我是在思考这个算术命题,并且所思考的内容与今天的天气无关?果真如此,这里是否不存在某种如同一个事实的东西?在这种情况下,没有什么能够妨碍我得出这样的看法:即那种无意义的或完全荒谬的东西也是某种方式的'所予物'。圆的方不能象一条龙那样在想象中向我们呈现,同样,它也不能象某种外部事物那样在知觉中向我们呈现,但是,这里仍然有一个显而易见的意向对象。我可以根据'对圆的方的思考'的本真内容来描述这个现象,但无从发现圆的方本身。即便如此,说它是这种精神活动中的所思之物是没有疑问的,这种一般的圆和方是在如此这般的思想中的所思之物,或者说这种思想的对象既是圆又是方。"[13]胡塞尔在这里首次在对象性的含义上使用了指示性的意义概念。这一点在《观念》第一卷中得到了深入的阐明,他在那里区别了意向活动和意向对象的意义。[14]

II. 相关性主题和超越性问题

将意向对象纳入现象学的领域的一个重要后果是相关性分

析的出现。胡塞尔在《逻辑研究》中已经对“现象”观念的两种含义作了区别：它一方面是指主观性的显象(活动)，另一方面是指显现的对象。然而，描述则单向地指向客观现象。尽管如此，认知现象学在这里是“一门研究两种意义上的认知现象的科学：它一方面研究的是诸显象……即那种显现着这样那样的对象或把它们当作意识对象的意识活动……另一方面研究的是这些以此种方式显现着自身的对象物自身”。[15]我在本书第二篇中已经指出，当胡塞尔意识到知觉即“意义赋予”时，这种相关性主题已经潜在地出现了，因为对象显现的样子依赖于那种使感觉材料得到把握的“意义”。[16]

现在我们明白了为什么这个主题没有得到明确的展开。因为，胡塞尔在《逻辑研究》时期尚徘徊于这样一种偏见之中：唯有主观性我思诸活动(cogitationes)才是所予的。这个偏见已经在《逻辑研究》中引起了一些麻烦：即它的实际分析与其方法论出发点的冲突。一方面，意向对象并没有被正式列入现象学的领域，另一方面，现象学的领域又确实以非正式的方式包含着它。现在，确立相关性分析的这个内在障碍被克服了。从此，这种相关性的分析开始出现在前台，它已经变成关于意识和实在的现象学观点的根本特征。这种对象和意识的“异乎寻常的相互联系”必须从属于一种包含着一切意识形式的普遍分析，因为每一种意识形式都有一个与之相应的对象性形式。[17]

> 正如在《逻辑研究》中一样，胡塞尔现在仍然反对把意识当作一种整齐划一的观看方式，即当作“一种缺乏其自身特性、一向处于无差别和未分化状态的精神的检阅：观看就是观物，而物正是……在意识之中，观看则是简单地注视它

们"。[18]实际上，各种物与其说是在一种象容器或箱子一样的意识之中，毋宁说是在活动中构成自身的。这些活动在其多变的结构中"以某种方式为自我构造着对象，由于我们需要的正是这样一种显象和结构，因此所谓'所予物'便出现在我们面前"。[19]胡塞尔在另一个地方还写道，对象之进入认知决不象把一个东西"塞进"口袋："认知好象是一个完全空洞的形式，一个可以随时放入这样那样东西的空口袋。相反，我们在所予物中看到的是那种**在认知中构成的对象**，这里不仅要区分对象性的多种不同的基本形式，还要区分那种显现性的认知活动所具有的相同数量的不同形式。"[20]

超越性的问题只有"被纳入到在某种观看方式中的所予状态"才能得到解决。胡塞尔写道："我追求的是**明晰性**。我想弄清这种切中(Treffen)的可能性，但这意味着我应当能够弄清这种切中的本质……"我必须"能够看到观看本身"。[21]这里不允许构造任何理论。"一种观看是无从证明的。科学的演示并不能使一个盲人看到他想看到的东西。而物理学和心理学的颜色理论也不能提供那些看到颜色的人所拥有的颜色感觉。"[22]胡塞尔理性现象学的根本特征就在于他致力于描述那种对多种对象的认知是如何发生的。因此，对相互关系的分析与理性现象学正相吻合。[23]现在，由于意向对象也是所予物，这种描述终于成为可能。但是，这并不意味着胡塞尔已经从根本上超越了《逻辑研究》的心理学出发点，因为这个对象还不是自在之物。这种意向对象是意识的"不可分割的"关联项，即使在实在对象不存在的情况下它仍能作为所予物而存在。这说明胡塞尔**尚未解决那个根本性的问题**。他是以一种全然不同的方式来解决这个问题的。"从根

本上说，这个问题涉及到了主观的心理学体验和由此得到把握的自在实在　　首先是现实的实在，此后还有数学的和其它类型的观念实在。不过，我们必须意识到，这个根本问题必须解决的毋宁说是**知识和对象的关系**，不过是在一种**经过还原**的意义上的关系……”这是一个可以在某种明证性的方式中解决的真问题。[21]

随之而来的问题是，胡塞尔这时的思想是否也陷入了与《逻辑研究》相仿的困境。在《逻辑研究》中，认识论的问题与其说是被解决了，不如说是被排除了。它不可能回答我们如何能够切中“自在之物”的问题。我们退回到内在性的体验领域和“要求某种有效性的现象”领域。现在，这个内在领域比笛卡儿的意识领域宽泛了一些，但这还不能说是已经与那种封闭性的意识一刀两断，因为意向对象尚不是实在对象。所以，对意向对象和意识之相互关联的描述还不能解决我们是如何真正认识到现实实在的问题。

只要我们还没有弄清这种最初被排除的世界如何能够以这样那样的方式再次被纳入所予的领域，我们就很难说明胡塞尔是如何超越《逻辑研究》中的那些难解之谜的。这种“理性批判”不也是一种“理性心理学”吗？现在，让我们着重分析一下胡塞尔在哪些方面上根本地超越了《逻辑研究》。

第三章 从描述心理学到先验现象学

从年代上看，胡塞尔1907年演讲恰好出现在《逻辑研究》和《观念》的中途。而它们的内容也的确具有一种承上启下的功能。总的说来，这些演讲包含着对《逻辑研究》之方法的反省。胡塞尔声称，它们是对“那种在我的《逻辑研究》中已然居于主导地位的……观点的最终说明”，“这本尚不完美的著作的每一位见地要加深刻的读者”都会致力于这样的澄清活动。[1]而从另一方面看，这些演讲中还包含着一些新的见解。

在这种最终分析中，我们对胡塞尔的还原所具有的肯定和否定含义的解释必须依据这些新的见解。我们在本书第三篇中将看到，还原概念也是具有歧义性的，它既可以具有心理学的含义，又可以具有先验的含义。[2]正是这个事实限定着对悬搁的解释。在《逻辑研究》中，悬搁是一种绝望的解决办法，它表现着某种听之任之的态度。而在《观念》第一卷中，胡塞尔发现这种解释来源于一种对世界的不恰当的绝对化。我们在悬搁中所搁置的不是物，而是对物的一种荒谬解释。因此，悬搁不是一条界限，因为任何物都没有失去。现在的问题是：胡塞尔在1907年是否已经发现“自在之物”的假定依据的是一种绝对化的解释？若是这样，悬搁将是对这种绝对化的瓦解，而物将以一种经过净化的方式再次回到现象学的领域中来。我们对心理统觉理论也可以提出同样的问题：胡塞尔是否已经意识到这种统觉同样植根于对

物的绝对化解释，因而把意识视为心物统一体的一个局部领域是一种不够恰当的解释呢？

如果答案是肯定的，那就说明胡塞尔已经到达了描述心理学和先验现象学的分水岭。二者之间有着一种微妙的界限。要跨越这个界限，单单靠把心理统觉理论搁置起来是不够的，我们应当**看透**它，意识到它仅仅是一个幻象。

现在，对我们的问题的回答显然是肯定的。意识的绝对所予性保证着它的绝对存在。[3]这样，知识论便预示着一种关于绝对存在理论的形而上学（或本体论）的可能性。那么，这种关于绝对存在的理论是否也具有一种作为其补充物的关于相对存在的理论（如同在《观念》第一卷中那样）呢？的确是这样，认识论对科学的批判功能证明了这一点。自然的思想态度来源于"自然科学中关于存在的**解释**，这种解释是根本错误的，因为它包含着内在矛盾"。因此，唯物论、唯灵论、二元论和心理原子论的解释是相互并存的。现象学可以为这些科学所认可的存在提供一种"形而上学阐释"（Auswertung）。[4]因此，一种关于自然的形而上学是伴随着关于心灵的形而上学而产生的。[5]

《观念》第一卷中的"基本思考"（Fundamental Consideration）首次阐明了这种旨在消除自然主义的存在等级系统的本体论是如何具体地得到展开的。[6]凭借着这个本体论，心理学的各种还原概念最终获得了它们的哲学含义并因此转变成它们的对立物。正是因为胡塞尔在1907年已经站在了心理学和先验现象学的分界线上，这一点才引起了人们的浓厚兴趣。[7]它使我们能够了解那种脱胎于心理学的先验现象学的历史发展过程。我们将会看到，部分地是由于这个原因，我们才从教学的角度把现象学心理学当作先验现象学的一种准备。[8]

第 三 篇

作为先验现象学的哲学*

* 如无特别说明，本书第二篇中的引文均出自《逻辑研究》，“过渡”中的引文出自《现象学的观念》，第三篇中的引文出自《观念》第一卷。

引　言

我们在第二篇中看到,《逻辑研究》中那些悬而未决的问题迫使胡塞尔从两个方面寻求一种彻底解决的方案。他的思想是沿着关于心灵的认识论和哲学这两条轨道运行的。当胡塞尔试图以排除的方法摆脱实在论和自然主义的立场时,这种由二元论引起的问题只得到了一种暂时的克服。

在第三篇,我们将循着一个相反的方向展开论述。通过对《观念》第一卷"现象学的基本思考"的分析,我试图表明胡塞尔在第一章实现了向一种彻底的、连贯的现象学观点的突破。对这章经典论述的分析和解释将为我们理解随后的各章提供坚实的立足之地。我的分析旨在说明,在这个新的立场上,胡塞尔如何彻底解决了认识论问题以及经验心理学与描述心理学的关系问题。

第一章　现象学的基本思考之分析

第一节　先验悬搁

胡塞尔在“基本思考”中首先概括了自然态度以及排除这种态度的方式。其中的第一章占据着一个特殊的位置。他在这里言简意赅地论述了自然态度以及应当如何将它排除或悬搁起来。在这之前，他并没有论及这种悬搁的可能性和必然性。

在自然态度中生活的人面向着一个世界。对他来说，在知觉中物质实体只是“单纯地在那里”。它们的呈现与他是否实际关注着它们无关。这对于所有的人都不例外。尽管我本人感知的只是世界的一个部分，但我“知道”这个世界存在在那里——这种知识毫不涉及“观念性的思想”。我把它看作在时空中的无限延伸。我本人就是这个世界的一个成员，我也知道作为主体的他人也面对着并从属于这同一个世界。

自然态度的显著特点就是视世界为“存在的”东西，即“实在”。胡塞尔称之为自然态度的一般断定。[1]

他接着说：**“与坚持这种态度的立场相反，我们现在要彻底地改变它。”**自然态度是一种先于判断的断定，它应当服从于一种笛卡儿意义上的怀疑试验。这样一种试验是一种我们可以进行自由选择的可能性，因为这里所说的的怀疑并不是真正的怀

疑。我们并非自由地怀疑我们所选择的任何东西。只有当我们的经验提供了某种怀疑的机会时我们才能够怀疑。(注意:这里显示出了胡塞尔和笛卡儿的一个重要区别,胡塞尔并不认为世界是一个可疑物。)然而,即使某物是充分的所予,怀疑的企图仍是可能的。这样一种企图导致了断定的中止(Aufhebung),不过这种中止并不意味着它走向了断定的反面,即否定。尽管它还保持着事情本身(what it is),但它经历了某种改变。这种改变即是使断定"失效",并相应地把所断定内容"置于括号之中"。显然,正是依赖于胡塞尔确定这些概念的方式,悬搁才表现着某种自成一统(sui generis)的东西。它并不是一种真正的怀疑,因为它与那种对被排除物的坚定信念是相容的。同样,悬搁也不是一种中立性的态度或布伦塔诺已经分析过的"纯粹思维"。[2]

那么,什么是悬搁所排除的自然断定的对象呢?在与我们的判断有关的东西中,我们要悬搁的究竟是什么呢?要明了这些问题,我们就必须对"基本思考"作进一步的探讨。

第二节 现象学的沉思——它的问题、目标和方法

在"现象学的基本思考"中,第二章占据着一个中心的位置,它的标题是"意识和自然实在性"。在这一章的结尾,胡塞尔说他的反省已经到达了一个顶点,后面的论述可以被看作是它的结论(第三章前六节)(*应为前五节——译注*)、补充(第三章的其余部分)和进一步展开(第四章)。后面,我将讨论第二章和前一章的关系。而在后面的几节中,我将对第二章的内容进行分析。

胡塞尔在第二章开篇写道:"我们已经理解了现象学悬搁的意义,但这决不意味着我们已经知道它有什么用。"对于我们在

阅读完第一章后所关心的问题，胡塞尔作了如下归纳："**那么，当我们把包括我们自身连同我们的思维在内的全部世界都排除了之后，还会剩下什么呢？**"[1]这的确是一个紧要的问题，它使我们回想起悬搁的目的就是要发现存在和关于这种存在科学的新领域。胡塞尔在第一章已经指出："我们的方案……正是要发现一个新的科学领域，例如通过**括号方法**……所赢得的东西。"[2]这个初看起来完全是否定性的操作的显著特征在于，它具有一个肯定的目标。这里必定有一个因为没有受到悬搁的影响而得以保存的存在领域。因此，悬搁是用以发现这个存在领域、这个剩余物的一个手段。胡塞尔在第一章已经对悬搁的界限作了论述。这种悬搁不能是普遍的，否则没有什么东西可以留下来。现在，对悬搁的限定包含着一个重要的问题，这就是胡塞尔在第二章开宗明义提出的问题：在悬搁之后还剩下什么。当胡塞尔公开声称悬搁适用于包括我们自身在内的全部世界时，这种悬搁如何可能得到限定呢？即使我们知道胡塞尔是如何引入这个限定的，这个问题也不会变得简单起来。

在指出了与胡塞尔的肯定目的有关的这种界限的必然性之后，胡塞尔说："我们可以十分简捷地来说明这个界限。"他随后写道："**我们使那种属于自然态度之本质的一般断定失效**，我们把任何存在意义上的东西置于括号之中：由此，这一整个的自然世界，即使它驯顺地让我们把它置入括号之中，它仍然继续'为我地在着'或'呈现着'并且将始终作为对意识而言的'实在'而保持在那里。"[3]这种持续多少有些令人困惑并常常使胡塞尔的解释者百思不得其解。在把"**任何东西**"即这个"自然世界**整体**"置入括号之后，我们还怎么可能发现悬搁的界限呢？

因此，胡塞尔在第二章开始提出这个问题是不足为怪的。剩

余物可能是什么，这种界限意味着什么呢？他并没有给出一个权宜的解决方案。我们很快就会看到，这种答案只有在后面的论述中才能给出。不过，胡塞尔确实对可能的剩余物作出了某种暗示。第二章第一节的标题是“关于‘纯粹’或‘先验意识’这种现象学剩余物的提示”。这个题目已经宣告了他所探索的领域是“纯粹的”或“先验的”意识。这是纯粹体验及其意识之纯粹关联项的领域。[4]

初看起来，这个剩余物与《逻辑研究》中悬搁后所剩余的东西非常相似。在那里，经过这个悬搁之后所剩下的剩余物也是各种体验（加上意向内容）的领域。那么，还原的界限是否意味着它的影响所及只限于意识之外的实在？显然，与《逻辑研究》相比，我们此刻所涉及的东西更多而且更加不同。一个当下可见的事实是，这里所排除的是包括我们的意识在内的全部实在，而那种剩余物被称为“纯粹的”或“先验的意识”。

现在，胡塞尔必须要说明的是，对全部实在的排除并没有影响到先验意识的领域，用他自己的话说，我们必须认识到“**自在意识有其自身的存在，出于其绝对的、独特的本质，它能够保持自身不会受到现象学悬搁的影响**”。只有具有了这样的认识，我们才能理解悬搁的含义。它因此成为一种使我们能够接近一个新领域的手段，这个领域可以成为一门新科学的基地。[5]

在以这种方式指出了“基本思考”的最终目标之后，胡塞尔说我们必须通过分析自然态度所给予的意识来发掘这个纯粹体验的领域。我们的考察是从这样一种经验开始的，它是“世界中实际发生的事实，甚至包括各种动物的经验。”在目前这个阶段，我们分析的是在世界中发生的意识，即作为人的某一层面或区域的意识，这个区域“正象自然世界中众多的它物一样是一个实

在对象"，因此它的活动就是"在同一个自然世界中实际发生的事情"。[6]我们在进行如是考察时仿佛从未听说过现象学的悬搁。这个论证大约经历了两个阶段。它首先表明意识具有一种绝对属于其自身的特性和统一性，其次，这种意识具有一种没有受到响的绝对存在方式。

第三节 第一阶段——作为单子论统一体的意识

对意识特有属性的反省并不新鲜。布伦塔诺就曾对心理现象和物理现象的区别进行过广泛的论述，胡塞尔在《逻辑研究》中又对它进行了深入的探讨。他在这部著作中表明，意识包含着为洛克"经验心理学"所忽视的丰富的区别和变形。现在，意识统一体的主题就是要注重研究这些区别在意识本质中的表现。[1]

胡塞尔的起点是把内在指向的活动和超越性指向的活动区别开来。内在指向的活动的本质在于，它们的意向对象——如果存在的话——属于象活动自身一样的体验之流。在这同一个体验之流中，一个活动与另一个活动彼此相连。因此，意识及其对象便形成了一个"完全由诸体验所构成的个别统一体"。而超越性指向的活动则不然，这种活动指向的是在这种流动之外的对象，例如诸本质或诸物。[2]

胡塞尔指出，他在这里所说的"超越"是一种首要或绝对意义上的超越。不过，这个概念也可以在某种相对的意义上使用，[3]这是指对于我们赖以意识到某物的诸多活动的超越。在这个意义上，一个体验也可以是超越的。例如，一个记忆的体验就超越了许多我们赖以意识到它的活动。这种超越性与我们现在的论

题无关。胡塞尔现在关心的是，那种在本质中的东西决不可能出现在内在领域之中。

胡塞尔所关心的不是相对意义上的超越性，这也可以从他准备得出的结论中得到证明。这种超越性还出现在超心理的关系中，它只能在内知觉活动中才化为无形。在内知觉中，活动和对象形成了一个我思(cogitatio)的直接统一体。知觉不能脱离它的对象，这就是这个统一体的非独立性质。(胡塞尔认为，这个统一体产生于各个独立方面和抽象部分的彼此依赖。[4]他后来从这里引出了重要的结论。)在内在的回忆活动中，这种统一体并不存在。一种回忆活动在被回忆的体验不存在的情况下也可以存在(这在内知觉中是不可能的)。但这并没有改变这样一个事实，即如果被回忆的体验存在的话，那么它与回忆活动一道"必然地属于同一个不间断的体验之流，这种体验之流通过各种体验的凝结物而协调着二者"。而在超越之物中，情况就不是这样。在那里，活动和超越对象之间没有一种本质的统一体。物在根本的意义上超越于意识。它决不可能构成意识的一个部分。胡塞尔由此得出结论说："**一个由体验自身的本质特性所决定的纯粹统一体是独一无二的体验之流的统一**体，换句话说，一个体验只能与一个整体中的其他体验联为一体(该整体的本质包含着从属于这些体验的诸本质并以它们为依据)。"[5]

第四节　向第二阶段的过渡

胡塞尔写道，关于意识统一体的主题在论证过程中将获得重要的意义。这一点在下一节就会得到证明，他在那里考察了这样一个问题：这个体验之流如何受到身体的束缚。现在，胡塞尔

的论证出现了一个重要的转折，他的主题涉及到了自然态度的出发点。在此之前，我们接受的是一个把意识视为某一具体个人的一个层面的先行结论，它是一个由身体所束缚并支撑的实体。《逻辑研究》将意识与身体分离开来并声称唯有意识才是现象学的所予物。胡塞尔在“基本思考”的第二章开始又公开地站在同样的起点上。以前所分析的意识是“生命存在”的意识，即心物统一体或“具体个人”的意识。这种与身体有关的统一体虽然没有得到明确的考察，但它的确是贯穿始终的假定。现在胡塞尔问道：这样一个统一体是如何可能的。

通过将自然态度的出发点与我们现在所获得的对意识之本质的把握加以比较，这个统一体的问题便一目了然了。根据自然态度，意识以一个物质实体为基础。由此，物质（或者说物）和意识就构成了“一个与个别的心物统一体（我们称之为生命存在物）内在联系的整体……”，意识正是通过身体与世界的其余部分联系起来。胡塞尔问道，这样一种统一体是否没有在物质与意识之间设定某种排除了各种异质性的“本质的一致性”。

上面的分析表明，诸体验只有在彼此联系中才能构成一个整体。一个物决不可能成为意识之流的部分。意识具有一种“自身的本质”。它与其它意识一道构成了“**一个纯粹由其自身本质——即意识之流的关联整体**(Zusammenhung)——**所决定的自我包含的关联整体**”。物质“从根本上说不同于”意识，因此它被“排除于诸体验的自身本质之外”。[1]

这个问题把胡塞尔的研究推向深入。为了获得清晰性，我们必须进一步研究诸意识和诸物的存在方式。这就导致了向“基本思考”之第二阶段的过渡。在第二阶段的结尾，胡塞尔又回到了这里提出的问题。[2]在那里，我们对物质实在的存在形式获得了

一种全新的见解，在这个基础上，我们可以使用一些全新的概念来阐述意识和物质（物）的关系问题，这些概念与那些依据自然态度来论述这个问题的人们所使用的术语是全然不同的。

第五节　第二阶段——物的假定存在和意识的绝对存在

对意识和物质的或"物的"实在的进一步分析始于外知觉，在这种活动中，物以及对它的意识是联系在一起的。如果我们想对这两种实在的存在方式有更深入的了解，那么外知觉就是研究这两种处于相互关系中的实在的最佳起点。

胡塞尔首先声明，在这种知觉中呈现的对象是超越于体验的，这同《逻辑研究》的知觉理论毫无二致。[1]得到显现的颜色不能等同于对颜色的感觉。与一个颜色相对立而存在的是"投射"在它之上的大量的颜色感觉。"**从根本上说，投影与所投射的对象不是一类东西，尽管后者也具有一个与前者近似的名称**。投影是一个体验。但是，体验只有作为体验才是可能的，它不是某种空间中的物。而被投射的对象只有作为空间物——它甚至在本质上就是空间性的——才是可能的，它不可能是一个体验。"胡塞尔因此得出结论说，在"作为物的存在"和"作为体验的存在"之间存在着一种根本的和本质的区别。[2]

由于其空间特性，一个物总是在各种投影中出现的，因此它决不可能出现在意识之流中，这是一条严格的本质性法则。为了强调这一法则，胡塞尔否认一种神性直观能够不以显现方式为中介而直接认识物自身。我们在《逻辑研究》中已经看到，本质法则具有普遍性，它不仅适用于人，也适用于天使和诸神。物的所

予总是单向性的(one-sidedly)。除了实际所予的一个侧面而外，这里还存在着一个尚未得到确定的共同所予性(Mitgegenbenheit)的视域。它总是使新的知觉成为可能，在这个知觉中，不确定的东西变成了确定的东西。一般来说，知觉活动是没有止境的。“任何神力都不能改变这一事实，正如同它不能改变 1+2=3 这个事实或其它任何本质真理一样。”[3]体验的所予性不同于物的所予性。体验不是在“各种投影”中给予的，这就是说，“对一个体验的知觉是对某种在该知觉中所予的‘绝对’物——而不是某种把各种显现方式中的投影贯穿起来的‘同一’物——的直接观看。”

这里，我们看到胡塞尔在《观念》第一卷中首次使用的“绝对”概念，他用这个概念描述那种使一个体验在内知觉中被给予的方式。这意味着一个被感知的体验并不涉及其它那些对这一相同体验的知觉，这与对诸物的知觉是不同的。内知觉的本质在于，它“为我们提供了某种不是在诸侧面和诸投影中显现自身的绝对物。”[4]

对于知觉来说，除了这种在可知觉性上的差异而外，还存在着一种恰当性(fitness)上的差别。的确，意识之流正如物一样并不是总被知觉到的。如果是这样，那么这种意识之流就不可能在仓促一瞥中被知觉到，因为我们在此时只能感知到现在。然而，意识之流的这种超越性与物的超越性是截然不同的。胡塞尔已经多次重申了这一点。这两种超越性的差异还表现在这样一个事实中：我们随时“能够知觉”一个体验。我们可以通过某种“直接关注”反省这个体验——无论它是在反思性知觉中(这是胡塞尔认为十分特殊

的东西),还是在反思性回忆中。而就物而言,这种可知觉性只能发生在我的知觉的“背景领域”,我的知觉实际构成的只是“我周围世界”的一小部分。[5]而其余部分只有诉诸一长串知觉才是可知觉的。

这就是第二章最后一节中的某些重要结论的根据。任何内知觉都必然保证着其对象的存在。我们决不可能知觉到“体验之流”的整体。这种流动的过去和未来总是未知的,因而也就是超越的。然而,当我通过所予的现在来反省生命之流时,我就可以不加证明地说:“**我在**;这个生命在;我活着;**我思**。”

另一方面,在对诸物的知觉中总是存在着这样一种可能性,即所予的东西是不存在的。“**物的存在并不是所予性的必然条件,从某种方式上说,它总是偶然的**。”更深层的体验常常会改变甚至“抹去”已被断定的东西。这种被断定物可能与我们所思的东西有所不同,甚至会被证明是一种幻象。而这一切内在知觉中是不可能发生的。意识的领域是一个“绝对断定的领域”。

由此可见,物的世界只是一个假定的实在,反之,我本身却享有一个**绝对的实在**。“**与关于‘偶然’世界的断定相对立的是关于我的纯粹自我和自我的生命的断定,后者是‘必然的’和无可怀疑的。任何亲身**(leibhaft)**所予的物都有可能是不存在的**,而**没有哪种亲身给予的体验是不存在的**。这就是限定着这种必然性和那种偶然性的本质法则。”[6]

在这些结论之后,胡塞尔以下面这段论述结束了第二章:“我们的考察在这里达到了顶点。我们已经得到了必要的知识。这里揭示的本质联系为我们想要引出的关于整个自然世界与意识领域(即使体验获得其存在)的可分离性的结论提供了一些最

重要的前提。”当然，为了达到最后的目标，这里还需要进行一系列补充性的讨论，但这不是胡塞尔目前所关注的内容。这些讨论见于第 52—54 节。现在，我们已经在“一个经过限定的框架中”接近了一些最重要的结论。

这些结论将涉及“整个自然世界与意识领域的可分离性”。胡塞尔在这里暗示的是我在上面第二节中所描述的沉思目标。下面要回答的问题是，在整个世界被悬搁起来之后究竟还剩下什么。

第六节 消除世界的试验

胡塞尔在第二章引出的结论中包含着著名的消除世界试验。他试图以此表明自然科学的世界和知觉的世界依赖于意识而存在。首先，他想说明那个“纯粹的和简单的”体验世界的确已经确立了物理世界并且是它的成因，而自然科学的产生是不必然的。[1]一旦我们要对被体验世界作更精确的规定，我们就必须从如其实际所是的体验入手。我们当然可以设想这个被感知世界就是终极的世界，在它“背后”不存在物理世界。在此，体验只能是其实际所是，这里不存在物理研究的动机，尽管我们仍然要知觉“诸物”，即那些在多种显象中构成的意向统一体。

我们还可以更加深入的展开这个思想。被感知的世界也不必是实际存在的。这个作为意识之关联项的“实在世界”只是多种可能世界和非世界（Unwelten）的一个特例——**这些世界是“‘体验意识’观念的各种具有本质可能性的变形的关联项”**，它们多少具备某种确定的体验联系。[2]对意识来说，一个实在世界的构成不是必然的。一个实在世界是以意识中特定的实际联系

(即那种相互确定的联系)为依据的事实。胡塞尔由此提出了一个对于我们得出的结论来说是至关重要的论断。[3]他说，我们应当切记，一个超越物是某一特定知觉的关联项。至于"超越物是什么"的问题，我们只能诉诸那种构成着它的体验来回答。它是一个"合法性(ausweisende)存在"的关联项。"物即……体验物之所是。"换句话说："**一个自在存在着的物决非那种与意识和意识的自我无关的东西。**"[4]

一个不能被体验到的物是"无意义的"。[5]这样一个物的观念包含的是一种实质的而非形式的矛盾。[6]它与方的圆的观念是相似的。我们已经看到，一个存在着的世界是特定意识联系的关联项。它之所以总是这样，并非是由知觉的本质所决定的。对物的知觉敞开了这样一种可能性：即后来的体验将改变先前的体验。无论如何，物的所予状态是暂时性的和不充分的。我们现在还可以设想未来的体验会"抹去"以前的体验。在矛盾状态中，一个体验可能会消解。因此，矛盾的体验常常会诉诸某种矫正以恢复体验的和谐性。不过，这种情况并不是必然的。对于处在矛盾状态中的体验来说，它也可能"为了自己而非我们的缘故而放弃那种不相容的内容"。约言之，这里可能"不再是一个世界"。由此将导致这样一种局面，即构成着物的多种体验不再和谐相处。经验"爆炸了"。由此，物不再存在，最多只留下赤裸裸的"构成物统一体"。[7]

胡塞尔据此得出结论："**意识的存在、任何体验之流的存在的确会因为消除物的世界而受到必然的改变，但这不会影响到它的实存**"。世界的消除仅仅是改变着意识。反过来说，它不过意味着在体验之流中缺乏某些确定的体验联系。但意识自身仍继续存在着。笛卡儿哲学的如下信条包含着这个结论："**内在存**

在是无可置疑的和绝对的，因为它 nulla ‘re’ indiget ad existendum（**在本质上不需要任何“物”的存在**）。**”胡塞尔补充说：“另一方面，超越‘物’**(res)**的世界毫无保留地与意识——不是某种逻辑思想，而是某种现实的东西——相关。”**[8]

这样，胡塞尔的论证终于以关于意识和物的存在方式的一系列结论而告终。在二者之间存在的是一个“意义的鸿沟。一方面，我们在投影中所具有的是一种纯粹偶然的和相对的存在，而决不是绝对的所予；另一方面，我们又具有一种并非通过投影和显象给予的必然的和绝对的存在。”[9]胡塞尔还把物的相对存在称为一种“纯粹现象的”和“纯粹意向性的”存在。因此，这种存在“对于一个意识来说只具有从属的、相对的存在意义”。胡塞尔宣称：“由于它自身从属于某种它物，它就不是一种绝对自在的东西，而从绝对的意义上说，它就是无。它根本不具备‘绝对的本质’，而只具有某种显现物——它从根本上说是单纯意向性的、单纯意识性的并向意识呈现的东西——的本质性。”[10]

这种对存在的反省在“基本思考”中具有何种作用呢？它是以何种方式实现其目标的呢？在研究这些问题之前，我想对某些重要概念的含义进行一番推敲。胡塞尔把意识的绝对和必然的存在与物的相对和偶然的存在对立起来，我们对此应作怎样的理解呢？“绝对”、“必然”、“相对”和“偶然”这些概念在此究竟意味着什么呢？我们为什么可以把偶然存在称为“纯粹意向性的”和“纯粹现象的”呢？

第七节 “绝对”和“相对”概念的含义

在历史上，恐怕没有哪个概念会比“存在”概念更有份量。胡

塞尔显然意识到了这一点，他的“基本思考”也正是关于这个概念的沉思。正如他本人所说，它是“关于存在的谈论”。[1]但人们仍可以问，当胡塞尔在论证中把“绝对”和“必然”等谓词加到存在概念上时，这个概念是否因此获得了某种清晰性？这些谓词意味着什么呢？当胡塞尔说意识是绝对必然的存在时，这是否意味着存在和本质的合一呢？这是否意味着胡塞尔想要把意识加以神化呢？在第二次现象学国际讨论会上，英加登针对存在主义对胡塞尔的解释一再强调胡塞尔的观念论及其关于物的世界的相对性与意识的绝对性的学说，但他在这同时也抱怨说，无论在《观念》第一卷还是在其它地方，胡塞尔都没有对绝对性概念作出澄清。他还认为，在这个概念的具体运用中，它所依据的不同意义之间究竟有怎样的联系，这也是一个不清楚的问题。[2]

在我看来，这种指责是没有根据的。首先，认为胡塞尔竟会对如此重要的概念的含义不予关注是不合情理的，尤其是他曾一再警告人们不要从传统的意义上理解他的概念。它们只具有他本人所赋予的意义。[3]事实上，胡塞尔在不同的时期中都对“相对”和“绝对”的概念作了限定并试图赋予它们以确切的含义。

I.《逻辑研究》中的“绝对”和“相对”概念

在第三研究中，胡塞尔结合独立内容与非独立内容之区别对“绝对”和“相对”概念作了界定。[4]一个内容，当其可以脱离其它内容而存在时，就是独立的。这意味着，“该内容的存在……完全不以其它内容的存在为条件，即使……这里除了该内容之外别无它物，或者围绕着它的事物以不规则的方式任意变化，它都能够以如其所是的样子存在。”[5]

当我们确信一个内容只能在与其它内容的联系中存在，即

作为一个更大包容整体的一部分而存在时,它就是非独立性的。"因此,一个非独立部分的依存性存在提示着这样一个法则:**这个纯粹作为部分的内容(如颜色、形式等)的存在是以某种相关种类的内容的存在为前提的……**","颜色"就是这样一种非独立性内容。一种颜色只有作为某物的颜色才是可以想象的。[6]

> 胡塞尔进一步区别了相对的和绝对的独立性。绝对的独立性独立于全部相关内容。但是,我们也可以谈论一种相对的独立性:一些内容是彼此独立的(如一个桌子外表的各部分),但又共同依赖于另一个内容(即作为一个物理物的桌子)。[7]
>
> 当一个内容具有非独立的部分或属性时,我们称它是一个与这些非独立性部分有关的具体物。如果这个具体物本身是独立性的,我们称它为一个绝对的具体物。当我们说到一个"具体物"时,我们通常指的是一个绝对的具体物。胡塞尔在《观念》第一卷中也持有同样的看法,他写道:一个绝对的、独立的本质是一个具体物。[8]

这些分析可以上溯到1894年,那时的一些论述与《逻辑研究》几乎毫无区别。为了确立先天真理,胡塞尔强调指出,它们就是本质真理。[9]他在那时已经提到我们赖以发现这些本质真理的方法。一个内容的独立性意味着"我们在那些与之相关和与之俱来的内容发生无限变化时依旧可以持久地具有它,因此,它是最终保留下来的东西,甚至不会因其删除而受到影响"。[10]胡塞尔这里所说的无非是他后来谈到的本质变形方法,我们在寻求本质的特性时常常要诉诸这种方法。当某种内容在想象中发生改变时,我们发现这种改变具有某种限度。一旦超越这个限度,就

剥夺了对象的一个本质属性。因此，这个不可改变的限度就是本质组成部分。而在想象中，可以改变的内容便是非本质的和偶然的。

我们试图通过想象中的变异来发现某物的独立性或非独立性，在这里，改变就是一种"汰除"(think away)或"消除"。相应的例证已经见于《逻辑研究》。在上面的引文中，胡塞尔给那些与某一内容相关的内容的无限变化确定了这样的含义，即它们可以在想象中消失。我们发现对象本身不会因此而受到影响，所以它是独立的。"即使这里别无它物"，它也照样存在。在另一个地方他还谈到，独立的内容即是其所是，"即使在它之外的任何东西都被消除"。如果我们想象这样一个物，那么我们所指的就不是与之有关的、"因其恩惠而存在的"其他东西，我们可以设想它是独立于任何附加物而自身存在的。[11]这正是《观念》第一卷中所说的"思想中的消解"的意思。

II.《观念》第一卷中的"绝对"和"相对"概念

从根本上说，《观念》第一卷中那个著名的消除世界试验无非是一种应当导致对独立性或非独立性之发现的诉诸想象的试验。认识到这一点十分重要，因为这将使这种讨论失去其古怪的特征。在胡塞尔看来，我们在此所处理地并不是一种奇特的想象形式，而是一种严格科学的方案。它是对本质变形之方法的运用。就目前我们关心的意识与世界的关系而言，胡塞尔将这种方法运用于内知觉和外知觉，他希望在这两种情况下研究主体和对象的相互依赖性。

(A)对内知觉的分析。(1)关于内知觉的对象，我们谈到了绝对所予性。我们在这里看到，胡塞尔的绝对所予性指的是独立

于其它内容——首先是独立于(未来的)内知觉的材料。我们可以把内知觉与对某物的知觉作一个比较。后一种知觉中的材料总是要受到某种未来的材料的影响,因而依赖于其它内容。“显而易见……如果我们要取消显象的其他变形并割断这种显象与它们的本质联系,那么,任何物的所予状态都不会存在。”[12]因此,我们在这里不能取消未来的所予状态。但这在内知觉中是可能的,所以我们说它独立于未来的所予状态。此外,内知觉的对象也独立于知觉本身。在这一点上,胡塞尔与布伦塔诺是不同的。[13]他认为,它不过是一种经常被知觉到的体验,而没有这种知觉,它也可以照样存在。

(2)然而,与之相反的论断(即,没有存在也可以被知觉)是不可能的,因此,这提示着一种“绝对的断定”。这个“绝对的断定”也可以根据《逻辑研究》的概念规定而得到理解。内知觉的活动不是独立的。我们在论述内在知觉时谈到了一种对象与活动的直接统一体。该统一体的性质在于,我们不可能思考一种无对象的活动。“在这里,知觉是以这样一种方式包含其对象的,即它只能以抽象的方式、作为某种从根本上说是非独立的东西与其对象相分离。”我们在此处理的是两种体验:高层的活动至少是“依存性的,因而它不仅以低层活动为根据,而且同时意向性地指向它”。[14]因此,这是一条以一个内容的本质特性为根据的本质法则。作为一种非独立性的内容,没有其对象的知觉是不可思议的,正如一种颜色若不是某物的颜色便无从想象一样。现在,我们认识到,《逻辑研究》说一个非独立内容“不能自身存在”,指的是它的存在从根本上说是以另一个内容的存在为前提的。所以,内知觉的存在是以被知觉体验物的存在为前提的。

内知觉必然地保证着其对象的存在。“如果我把我的体验当

作我的反思把握的对象，那么我就把握到了一个绝对的自我，它的存在是不可否定的，这就是说，一种没有其存在的洞见一般来说是不可能的。如果以为一种以这样的方式出现于知觉中的经验可以是不存在的，那将是荒谬的。"[15]在此，对象可以得到绝对地断定。

现在我们可以知道胡塞尔为什么要在内在指向的活动领域中将内知觉与其它内在指向的活动(诸如对一个"体验"的记忆)区别开来。回忆中的体验可以是不存在的。因此，在记忆中，绝对的断定是根本不可能的。它只有在内知觉中才是可能的。[16]

(B)对外知觉的分析。(1)我们在将同样的方案运用于外知觉时得到了相反的结果。如果没有与之相关的其他对象，对象是不可想象的，正如没有知觉本身它是无从想象的一样。胡塞尔在"基本思考"第二章中花费了大量篇幅证明了前一点。任何经验都是一个各种显象之连续体的组成部分。它只是以假定的方式被给予的，因为它可能再次被后来的经验所"消除"。这种观点处理的只是那些独立于其它意向对象的单个意向对象。但是，"消除"试验表明，外知觉的对象也是依赖于知觉本身的。当我们在想象中消除了知觉，世界也将随之消失。世界无非是意识中的确定联系——即相互确定的联系——的一个关联项。如果与某一空间物有关的各种可能经验不能和谐一致，该物就会在不可调和的冲突中消解。这也适合于作为一个整体的世界。

胡塞尔由此得出结论，超越物的世界"完全依赖于意识——它不是逻辑的思想物，而是实际呈现的东西"。因此，世界的存在被称为一种"单纯意向性的存在"，它是"一种对意识来说仅仅具有从属的和相对的意义的存在"。它不具有"绝对的本质"。[17]由于这种经验的和谐对意识来说是非本质的因而是偶然的，所以

世界的存在依赖于一种意识的一种偶然的或事实的特性。

（2）下面我将探讨外知觉活动的可能的独立性。这种所予状态的本质决定着它不依赖于显象的其他的、未来的形式（见前面 A—1）。

此外，当我们改变着作为意识之关联项的对象时，我们确信世界的非存在不是一个不可变的界限。对这个界限的超越不会影响到意识的本质。胡塞尔分两个阶段来实施这个试验。他首先证明，我们可以在不改变外知觉世界的同时而消除物理世界。[18]他在第二个阶段证明，这个生命世界的消除可以不影响到意识的本质。在这种“对物的客观性思想——它是经验意识的关联项——的消解中，我们是无拘无束的”。对意识来说，各种经验的和谐并不是一种本质的必然性。如果它们的确是和谐的，那么就会出现一个现象的“实在”世界。如果它们是不和谐的，该世界就会“爆炸”，而出现的仅是“赤裸裸的构成物统一体”。胡塞尔总结说，“消除物理物的世界确实必然地改变着”意识的存在，“但这不会影响到意识自身的实存”。现象“实在世界”只是多种“可能世界和非世界（Unwelten）的一个特例。由于我们可以设想无论对个别物还是对万物的总和（即世界）来说，都可能发生经验的非和谐状况，因此，这里很可能“……不再是一个世界”。由此得出那个著名的结论：意识是一种“绝对的本质”，用经过胡塞尔改动的笛卡儿的话说，意识“nulla ‘re’ indiget ad existendum”（在本质上不需要任何“物”的存在）。[19]

鉴于我们在此可以设想没有一个对象的意识，我们便得出了与 A—2 相反的结论。在这里，真正可行的不是对对象的“绝对断定”，而是一种“偶然断定”。胡塞尔写道，“任何以物的方式给予的物性的东西也可能是不存在的，**对世界的断定是偶然的，**

它与对我的纯粹自我和自我的生命的断定恰好相反，后者是‘必然的’并且无可置疑的”。[20]

消除世界的试验证明了胡塞尔在“基本思考”第二章已经得出的一个结论。他在那里宣称，他的论证“达到了一个顶点”，因为在那之前的全部讨论已经包含着“我们想要引出的关于全部自然世界与意识领域的可分离性结论的最重要的前提”。这种可分离性在此得到了具体的阐述。

胡塞尔在这里使用的术语再次向我们表明，这种论证在其著作中并不新鲜。我们这里所看到的是他称为“单向的可分离性”(one-sided separability)的一个实例。他在《逻辑研究》中已经对此进行了界定。以布伦塔诺为先导，他区别了单向的、相互的可分离性和不可分离性。在相互的可分离性中，两个内容之间的依存关系是可逆的。例如，我们不能设想颜色和广延是彼此分离的，因此它们是相互依存的。但是，在通过一个表象来确立一个判断的情形中，这种关系不是可逆的。我们现在已经知道，这种单向性也适用于在意识中确立世界的情形。毫无疑问，这个“可分离性”概念是《逻辑研究》中独立和非独立内容学说的一个技术性术语。胡塞尔关于“绝对”和“相对”存在的学说不过是对布伦塔诺和施通普夫的为人熟知的理论的简单运用。同时，胡塞尔也有理由认为，他的那些最亲近的弟子对这部分哲学的内容已经有所了解。由于缺乏这一背景知识，后来的解释者才对“绝对”概念的含义不甚了了，由此提出了一些与胡塞尔哲学发展的明确本质格格不入的隔膜见解。

在这个背景下，我们还可以解释一下胡塞尔对笛卡儿所表现出的兴趣。我在这里依据的是在《逻辑研究》第二版中被删除的一段论述。胡塞尔在那里认为，“独立的”和“非独立的”概念不

仅适用于内容，也适用于物（作为在时间中彼此衔接的诸内容统一体）。[21]

全部“基本考察”旨在证明，在意识与实在之间有一条不可跨越的鸿沟，而一种“实体化”(reifying)的意识观念则是误解了意识的本质。胡塞尔发现，那种绝对独立性意义上的唯一“实在”，即独立于与之相关的全部内容的“实在”，根本就不是一种“实在”！他在《观念》第三卷写道，总的来说，物是相对的，它只是在与它物的因果性依存联系中才能存在。“一个孤立存在的实体（指任何客观的实在物）将是难以理解的。因此，一个基于笛卡儿和斯宾诺莎之著名区别意义上的实体与我们区别出来的客观性实在是不同的。”[22]由此，《观念》第一卷引出了一个肯定的结论：唯有意识是绝对的。

III. 临时的结论

通过审视“绝对”一词的各种含义，我们不仅看到它们得到了确切的限定，而且也发现它们之间存在着某些联系。从根本上说，胡塞尔所做的无非是把同一个方法使用两次——即分别运用于内知觉和外知觉。当我们试图消除一个知觉关系的关联项时，我们的目的是要确立主体和对象的相互依存性或独立性。其结果归结起来大致如下。

(A—1)在内知觉中，被知觉的体验是独立于未来体验的。因此我们说它是“绝对的所予”。此外，它独立于知觉本身。

(A—2)但是，对一种体验的知觉是非独立性的。我们不能在想到它的同时不想到它的对象。因此，后者是被“绝对断定的”。

(B—1)外知觉的情形恰好相反。对象依赖于未来的材料，

因此我们说它是假定性的给予。“假定的”一词在此读作“相对的”。此外，被知觉对象依赖于它的意识，因此是“单纯意向性的”。

(B—2)知觉本身独立于对象。我们完全可能在想到这个知觉时不涉及作为对象的“实在世界”。意识是一种“绝对的本质”。因此，对这个世界的断定不是必然的，而是偶然的。

在这些断定中，意识一共出现了两次：首先是作为内知觉的对象，其次是作为外知觉的主体(A—1和A—2)。由此引出了相关的两个结论。首先，意识被绝对地断定，即我们不能想象它是不存在的。在《笛卡儿沉思和巴黎演讲》中，胡塞尔谈到了“意识之非存在的绝对不可思议性”。关于意识的存在，我们拥有一种必然的确定性。[23]在这部著作中，胡塞尔明确强调，意识因此可以成为一个绝对可靠的哲学的起点。尽管他在《观念》第一卷中也提到了这一点，但并没有赋予它以中心的地位。[24]这是因为，“基本思考”的目的主要是否定的而非肯定的。它着重强调的是拒绝一种不正确的、自然的出发点。

这一点明显表现在第二个结论中：意识不依赖于世界。就胡塞尔来说，这个论断意味着与那种把世界绝对化的自然态度相对立。胡塞尔称这种态度是一个荒谬的解释，因为它与上述对物的本质分析相抵触。[25]意识并非通过身体而依赖于世界，毋宁说，世界依赖于意识的“恩惠”(《逻辑研究》的说法)。[26]因此，胡塞尔正确地总结说，对存在的谈论应当被倒置过来。[27]

第八节　本质的和事实的必然性

一些解释者根据胡塞尔关于意识的绝对必然存在的论述得

出结论说,这种存在与本质的合一是一种对意识的神化。这也是误解胡塞尔的结果。我们已经知道,绝对的断定是以一条关于非独立性的法则为根据的。[1]当给定某一非独立性内容时,一种根据性的内容必定随之而来。由于这是一条纯粹的本质法则,因此它不涉及与这些内容之实际存在有关的任何东西。我们知道,我们不能从一条本质法则中得出任何关于实际存在的结论。一条本质法则所说的只是某种纯粹的可能性:如果这些内容存在,它们必然拥有这些特性。

这同样适用于关于内知觉的本质法则。根据这个法则,我们不能得出结论说意识实际存在着。一种纯粹的可思议性(conceivability)并没有告诉我们任何关于实际存在的东西。胡塞尔在《逻辑研究》中指出,一条本质法则并不蕴涵着存在。因此,他从未打算通过从思想引出存在而对上帝的存在进行一种本体论论证。作为一条本质法则,绝对的断定所指的无非是:没有任何意识不是必然地存在的,或者更确切地说,没有任何内在知觉不具有其对象。[2]这无非是说:如果意识存在,它必定是必然地存在的,或者说,如果它被知觉,它必定被绝对地断定。这里尚未提到它是确实存在的。

然而,胡塞尔的意图当然是要用"必然存在"这个谓词来说明一种实际存在着的意识。我们这里涉及到的是"一个事实的必然性"、一种"经验的必然性"。这意味着把一个本质法则运用于一个事实。[3]胡塞尔在《观念》第一卷第一篇中对此进行了分析。这里,在本质判断和"对存在的断定"之间出现了一种联系。"本质的普遍性在此……转变为一种被断定为存在的个别物。"这与几何学中的情形有些相似。"被断定为实在的事态(Sachverhalt),就其是实在的一个个别状态而言,是一个事实;

但就其是一条本质法则的个别化体现而言，它又是一种本质的必然性。"[4]

我们这里面对的正是这样一种事态。本质的法则读作："没有任何具体呈现的经验能够是不存在的。"但是，正是出于这个理由，一个当下存在着的个别经验的"存在必然性"就不是一种纯粹的"本质必然性，它不是一种本质法则的纯粹本质性的个别化体现：它就是人们所说的一个事实的必然性，因为，即使它在这里是作为事实而存在的，但它与一条本质法则密切相关"。[5]这个事实之所以是必然的，乃是由于它与运用于它的本质法则是相关的。关于一条本质法则的"经验的特殊化表现"，胡塞尔给出了这样的例子："这种红色不同于这种绿色。"[6]

这样，对一个本质的直观就不是以某种想象物而是以一种实际的知觉为其基础的。因此，对相应的表达判断而言，除了它的"本质含义"之外，它还具有一种"存在的含义"。[7]尽管我们不能从一种本质知觉中引出"关于存在的断定"，但对某一本质的知觉很可能伴随着一个"对存在的断定"。在"我在"这个无可置疑的判断中，这种对存在的断定是一种个别的内在知觉。本质判断具有一种普遍的有效性。而作为基础的个别判断只对此时此地的我的意识具有经验的有效性。二者的结合提供了一个关于我的意识的无可置疑的判断："……我的如此这般的意识——不仅就其本质而言，而且包括其存在——都是以一种原初的和绝对的方式给予的。"[8]因此，胡塞尔说世界所依赖的不仅是一种"以逻辑方式构想出来的"意识，而且是一种"现实的意识"。[9]

我们在此处理的是两种明证性的"混合物"：其一是与本质有关的无可置疑的明证性，其二是与事实有关的论断的明证性。这样的混合物出现在一种"关于某一个别被断定物的如此这般

存在(Sosein)的必然性的知识中"。[10]借用一种权宜的逻辑论证方式(p→q;p;所以q),我们可以把胡塞尔的观点概括如下:纯粹本质法则构成了第一前提,即如果意识存在,它必定是必然地存在;实际知觉为我们提供了第二前提,我的意识事实上存在着:因此,结论是我的意识必然存在(也就是说,它的非存在是不可想象的)。

我们必须把关于我们自己意识的无可置疑的明证性与关于它的充分的明证性区别开来,因为后者仅仅具有论断性的含义。这样,我们就可以指出"我在"的明证性在《逻辑研究》和《观念》第一卷中究竟有什么区别。在《逻辑研究》中,对某人自己的意识的充分知觉是现象学所依据的阿基米德点。[11]而在《观念》第一卷中,意识是一个无可置疑的起点。现在,由于胡塞尔还把非存在的不可思议性加在它头上,这种明证性就变得更加牢靠了。[12]

在对《笛卡儿沉思和巴黎演讲》中的类似观点进行分析时,德·韦伦斯指出,无可置疑性是一种"思想的"而非实际经验的必然性。然而,他由此认为这意味着"思想"之于经验的优先性,甚至意味着对现象学的否定,这是正确的吗?[13]我们首先必须明确,胡塞尔在此并没有重犯传统理性主义的错误,即从思想引出存在。德·韦伦斯是在一个脚注中提出上述看法的:"事实上,当我们不得不把某种存在视为必然的存在时,我们依据的不是一种绝对的逻辑必然性,而是那种认为一个存在物(其存在首先是以经验的方式加以确定的)的非存在是不可思议的必然性。"然而,这并不妨碍人们认为上述第一个前提(如果意识存在,它必定必然地存在)是一个典型的思想法则。难道这不是代表着一种非现象学的出发点吗?

对这个问题的回答取决于我们究竟对现象学作怎样的理

解。我将证明，如果我们听从胡塞尔本人对现象学的界定，那么就会看到上述那些结论完全没有超出胡塞尔本人的假定范围。[14]它们与胡塞尔的其他论点并不相悖。现象学的出发点也即它的最高原则是："任何以本源的方式给定的直观都是知识的恰当来源。"[15]眼下所说的本质法则也是以这种直观为基础的。当胡塞尔在此谈到"思想"和"可思议性"时，他指的是那种依赖于某种对其自身的直观即本质直观(Wesenschau)的思想。一个先天法则也是以直观的方式得到确立的。我们必须切记，胡塞尔对传统理性主义的不满就在于它没有通过直观来辩护先天法则。[16]因此，既然他没有在所予性之外接受其它的准则，我们就没有理由说他超越了现象学的范围。不过，他确实意识到一种不囿于单纯个别经验的更为宽泛的所予性领域。除事实而外，本质也是以一种本源的方式出现的。因此，胡塞尔的现象学为本质的明证性提供了一席之地。

第九节 作为世界之必要条件和充足理由的意识

如前所述，世界的存在是以意识的存在为前提的，而与之相反的论断不能成立。因此，意识被视为世界存在的一个必要条件。但这尚不意味着它也是一个充分条件。[1]人们常常根据这个事实对胡塞尔的观念论表示怀疑。如果说意识不是世界存在的充分条件，那么这个世界还可能以其它的要素为根据。索科洛夫索基写道："除非存在着意识，否则世界就不能成为'实在的'，从这个意义上说，意识是世界的一个根据。"他接着补充说："这个论断不足为奇，这里也不存在任何观念论的东西。"只有当意识也是世界存在的一个**充分**条件时，胡塞尔的学说才能成为观念

论的——“如果是这样，主观性就会在构成现象实在时实际地‘制造’或‘创造’出这种实在的意义。”[2]但在索科洛夫斯基看来，情况并非如此。就世界的存在而言，是否还存在着另外一个必要条件——即一种意识之外的条件——呢？这在胡塞尔的理论中是一个悬而未决的问题。由于他只探讨了构成的一种来源，因此其理论是片面的。根据这种解释，除了意识之外，这里还存在着用以解释实际构成内容的另外一种根据。

索科洛夫斯基认为胡塞尔的构成概念是纯粹形式的，这是指构成不能够说明为什么我们在某一时刻意识到的是这个内容而不是别的什么内容。这个内容是作为某种实际的东西所予的，换句话说，它是作为一种不可能根据意识来解释的未被说明的非理性事实而被给予的。“因此，主观性并不引起或创造意义和对象，它只是允许它们显现。它是它们的条件而非原因；所以我们不能以一种极端的观念论方式来解释胡塞尔的构成学说。”[3]从这个意义上说，胡塞尔哲学需要得到补充。“我们的意思是，他的学说需要通过对另外一种‘可能性条件’的研究来加以完善——他必须研究那种使构成中的实际所予物具有事实性的条件，即研究那种使实在得以在构成中显现的实在根据。如果不是这样，构成内容将始终置身于哲学领域之外。这样一来，我们便不能诉诸哲学的解释原则，而必须把它当作一种使哲学感到无能为力的赤裸裸的非理性事实来接受。”据此，索科洛夫斯基提出应当在一种“相互关系”的基础上来研究构成问题。构成具有两个“来源”或根据：一个是主观性的根据，其它是客观性的根据。我们必须在二者的相互关系中来看待它们。“构成不仅仅是主观性的展开（观念论观点），也不是一个作为独立于意识的封闭过程的实在的展开（经验论立场），而是实在和主观性在其根

本性的相互关系中的展开。"[4]

目前，我暂不论及索科洛夫斯基关于实际构成内容的看法。[5]我要提出的问题是，我们能否从胡塞尔把意识视为世界的一个必要条件的理论中得出上述这些结论？[6]胡塞尔的初衷真是要为世界保留一个外在于意识的可能存在根据吗？在我看来，这样一种解释是没有根据的。当胡塞尔说意识的存在并不意味着世界的存在时，我们便不能认为一般意识是用以说明世界缘由的充分根据。我们不能说：由于意识存在，所以世界存在。胡塞尔之所以说意识的存在不意味着世界的存在，只是为了论证意识的独立性。它是那种相反的论断(即意识以世界为前提，或者说世界是意识存在的必要条件)的对立物。胡塞尔在此所强调的是意识的本质并不蕴涵着世界的存在。没有世界的意识也是"可以想象的"。但这是不是说一个世界的实际显现依赖于意识之外的别的因素呢？否，恰恰相反。胡塞尔赖以证明意识之独立性的根据在于，任何一种这样的事实无不依赖于某种实际的意识结构(见前面第七节，II，B—1)。当意识表现出某种秩序时，一个世界便应运而生，反之便没有世界出现。(这种非存在意味着意识的某种"限定"，即缺乏一种经验的和谐。)但无论如何，一旦这种经验和谐出现，一个世界便随之必然地存在。因此，**有序的经验是一个世界赖以出现的必要和充分根据**。这并不是我本人的看法，胡塞尔对此有明确地论述："让我们……假定意识的真正有序性(这是指一个整体中相互确定的经验)在事实上得到了满足并且就意识的自身过程而言，这里具备了一个统一性世界的显现以及关于这个世界的理性理论知识所必需的各种可能条件。在假定了所有这些东西之后，我们可以问：我们是否仍然可以设想那个相应的世界是不存在的？相反，这个想法难道不是荒谬的

吗？”[7]

因此，对于世界的实际存在来说，一个实际的、确定的意识结构的确是一个充分条件。胡塞尔在其《观念》第一卷原稿的一个旁批中再次明确了这一点。在“任何以物的方式给予的实在物也有可能不存在”这个句子旁边，他写道：“我们不能离开上下文来理解这些论述。如果经验统一体（Erfahrungszusammenhang）继续以和谐的方式无限展开，物就必定存在。（施泰因小姐确信人们误解了这一点。）”[8]

由于意识是世界的一种必要和充分的根据，所以我们说世界在意识中得到“确立”。因此，胡塞尔常常把先验意识说成是根据、基础或“知识之母”（《浮士德》中的说法），或（将这两个说法综合起来）“诞生地”（Mutterboden）。[9]意识是世界存在的“先决条件”。[10]正是出于这个原因，先验现象学是“无前提的”，因为它意识到我们只能把意识而非世界当作真正的根据和基础。这就是先验现象学的“哥白尼革命”。[11]它是一门严格科学的哲学的唯一基础，这个哲学不仅得到绝对地确立，而且是真正普遍性的。意识是万物的根据。先验现象学正是以这种方式实现了传统的“第一哲学”或“普遍智慧”的理想。

第十节 作为假定的世界

我们在此有必要简要提到另外一个与存在主义理论有关的问题。消除世界的试验明确表明，外知觉的假定性不单单适用于个别物。对经验来说，“它不仅可以在一个特殊事例中瓦解，而且可以在想象的矛盾中瓦解”。不仅是个别物，而且“整个自然世界的实在性”，都缺乏独立性。[1]该世界是以假定的方式给定的，因

而是悬搁的对象。在这一点上，胡塞尔的想法十分清晰：那适用于个别物的东西也必然适用于物的整体。

这个理论与梅劳－庞蒂的看法正相对立。后者认为我们不能确定的是某个个别物而非作为整体的世界。"这里存在的是关于一般世界而非任何特定物的绝对确定性。"[2]这个信念来源于一种不同的世界概念。在梅劳－庞蒂看来，世界不是那些可以随时加以怀疑的"物的总和"，而是"产生着各种物的生生不息的源泉"。[3]它是"我的经验赖以展现并且逗留于我的生命视界中的一个无限广大的个体，正如一个大都市的喧闹声构成了我的一切活动的背景一样"。[4]这个作为视界的世界是一种原始的或原初的信念的关联项。[5]这种关于世界的明证性丝毫不逊于我思所具有的明证性。[6]

这里，由于我把讨论限定在《观念》第一卷，因此就不可能对世界概念在胡塞尔后期思想中所经历的发展进行深究。然而，我必须指出，他在这种发展中一刻也没有放弃关于假定的和相对的世界的学说。[7]

在胡塞尔的现象学中，甚至在其最后的著作中，关于世界的相对性和意识的绝对性的学说始终占据着中心的地位。这是其先验观念论的灵魂。胡塞尔确信，一旦放弃了这个学说，我们将再次堕入自然态度和教条的、非批判的哲学。我们必须牢记，那种把世界当作存在基础的假定正是被任何一种非批判的、前现象学的哲学当作先行结论接受下来的假定。无论是谁，只要他堕入这样一种立场（根据胡塞尔的观点，存在主义便是如此），都必然会背叛那种将哲学视为严格科学的主张。[8]对胡塞尔来说，作为构成世界之必要条件的经验的最终和谐仍然是一个假定，而不是一种无可置疑的绝对确定性。正是出于这个理由，世界不能

充当哲学的基础。所以胡塞尔认为,没有世界的意识是可以想象的。

目前,人们经常议论说这种观点与意向性概念是对立的,甚至是对它的否定。[9]在我看来,只有当我们把意识刻划为否定性或敞开性(象海德格尔那样),这种看法才有几分道理。但这样一来,我们就会忽略胡塞尔观点的基本特征。对胡塞尔来说,没有达到和谐的经验不是对意识的意向结构的否定,而只是一种对某种意向的和谐性的否定。如果和谐不存在,我们所具有的就不是一个"真实的世界",而只是一个尚未形成的世界、一个"非世界"(Unwelt)、一个"信以为真的"世界,它没有资格充当"真实世界"这个谓词,而只能是与之"相似"。[10]

第十一节 第二阶段的结论

在这一章前面,我们所能确定的只是"绝对"和"相对"概念的含义,而没有陷入对绝对必然的存在的深奥思辨。现在,让我们回到第四节的问题。胡塞尔的出发点与那种把意识视为心物统一体之某一领域的自然态度是不同的。这种态度认为意识和某个物体共同构成了一个"生命存在体"。在最初的分析中,意识表现为一个以一种极为独特的方式封闭于其自身的单子性统一体。因此胡塞尔问道:这样一种意识之流如何能够与一个身体相联系?一个心物统一体何以是可能的?这样一个统一体难道不是以这两个部分之间的某种本质的共同性为前提的吗?如果我们看到的是一种异质性,那么这样一种联系就是不可能的。

沉思的第二阶段的确确立了这样一种异质性。在"作为经验的存在"和"作为物的存在"之间存在着一种"基本的和本质的区

别"：这是"最重要的区别"。[1]回到他的出发点，胡塞尔由此得出结论说，意识和实在并没有构成一个整体。它们"并不象友善的邻居一样和睦相处并且不时地'发生关系'或象某种具有互惠'联系'的并存的存在种类"。[2]因此，我们必须排除这样一种包含着部分之间之相互作用的心物统一体的可能性。由此看来，胡塞尔对意识和物的存在的反省旨在瓦解自然态度所得出的那种似乎是显而易见的结论。我们不能接受这样的看法：某种意识之流从属于一个物体，这两种实在正是以这种方式相互联系。

通过对异质性的进一步界定，这一点就变得更加明显。"在意识和实在之间存在着一个真正的材料上的区别。一边是一种投射性的、并非绝对所予的、纯粹偶然的、相对的存在；另一边是一种从根本上说是不能通过投影和显象所予的必然的和绝对的存在。"[3]物质实在只能作为一个依存于意识的关联项而存在。因此，这种异质性的本质在于它彻底地颠倒了"自然的"联系。意识不是依赖于作为"基本层面"的物质，[4]反之，物质是由意识来提供根基的。真正具有绝对性的是意识而不是物质，换句话说，我们不能说意识是非独立性的并且以自然为根基，毋宁说物质自然是非独立性的并且依赖于意识。胡塞尔正确地评论道："存在问题的通常含义在此被颠倒过来了。"[5]

据此，我们认为存在的异质性论证与其说是对胡塞尔观念论的否定，不如说是对它的肯定。[6]与意识具有全然不同存在方式的物质只能作为意识的关联项才能存在。胡塞尔论证的要旨在于，如果物质与意识之间不可能存在一种"实在的"联系，那么可能存在的只是一种先验的联系。"无论如何，与实在完全相反的主格是非实在。实在和非实在从本质上说是以实在性和主观性的形式共同属于这样一种形式：一方面它排斥二者，另一方

面，正如我们所说过的，它又从根本上需要二者。"[7]如果我们把意识称为世界的"根基"，那么这也是一种与我们在这个世界之中所遇到的任何根据迥然有别的根基。意识不是一个原因，它是实在得以以非实在为根基的唯一性联系。

现在要问的是，我们究竟在何种程度上接近了关于本章第二节提出的问题的答案。在与实在有关的全部问题被隔离之后还留下什么呢？我们从消除世界的试验中看到，这个答案必定是：意识。然而，这个回答反过来又提出了一些别的问题。悬搁难道不是意味着必须隔离与自然实在有关的全部问题吗？到目前为止，胡塞尔所谈到的只是物，它确实构成了自然实在的基本根基，但却不是实在总体的基本根基。悬搁的界限是否意味着它隔离的只是物质，因而实际上导致了物与意识的一种分裂？这些与悬搁的解释有关的问题无疑是《观念》第一卷中最难以解决的问题。我们只有通过将"基本思考"第一章的论述与其后关于物与意识之存在方式的分析进行认真地比较才能回答这些问题。

胡塞尔本人认为，第一章所描述的关于一般断定的悬搁与第二和第三章关于存在方式的反省之间具有一种不可分割的联系。他指出，我们只有凭借这种反省才能理解悬搁所实际获得的东西。[8]这种反省必须表明这样一种悬搁的可能性。他在结束这种反省时再一次强调了这些彻底的"预备性思考"的必要性。反观第一章，我们"就会清楚地看到，相对于那种以世界作为其关联项的自然理论态度，一种新的态度必定是可能的，即使我们隔离了那种心理物理的自然总体，这种新的态度仍然保持着某种东西，即绝对意识的全部领域"。[9]当我们致力于凭借第二和第三章的先验的"预备性思考"来说明第一章中的悬搁思想时，胡塞尔本人将成为我们的向导。

第十二节 先验悬搁解说

在胡塞尔的全部著作中，恐怕没有哪些论述会比"现象学的基本思考"第一章中关于先验现象学悬搁的介绍更加令人费解。因此，我们有必要对它进行更深入的分析。我的论证和分析将紧紧扣住《观念》第一卷的本文，而不对人们给出的各种特定解释进行预备性的讨论。我的问题是：(1)胡塞尔的哪些陈述容易导致误解？(2)我们应当如何在其全部论证的背景中来解释这些陈述？作为胡塞尔著作的重要内容，"基本思考"完全值得受到这样的关注。

I. 关于悬搁的说明

(A)还原的否定意义。胡塞尔在第一章中把还原的否定意义界定为对"一般断定"(Generalthesis)的搁置，也就是把"现存实在"放置在"括号"之中。这里，要置入括号之中的就是我们以先于一切具体论断的方式而赋予世界的"存在"属性。胡塞尔接着又立刻补充道，这种隔离对意识没有影响。尽管我们无从知道胡塞尔提出这种隔离方案的动机，但我们确实得到了这样的印象，即悬搁适用的是外在于意识的世界。这难道与笛卡儿的普遍怀疑不是很相近吗？[1]当我们看到胡塞尔将超越物与内在活动完全对立起来时，这种印象就得到了进一步强化。胡塞尔认为超越物是可疑的而内在活动则无可置疑。[2]内在的东西是一种绝对断定的对象，反之，超越物只具有一种相对的存在。根据这一点，悬搁便表现为一种对于与外部世界有关的存在判断的搁置，一种对其存在或非存在问题的中立态度。

但是,胡塞尔似乎并没有信守这种态度。这种中立性似乎又引起了怀疑甚至最终成为否定性的。世界只是意识的一个关联项,"舍此之外别无他物",[3]难道这个最终结论不是对世界的一种否定吗?如果是这样,胡塞尔就会象许多解释者所以为的那样,为了否定外部世界的实在属性而放弃他关于外部世界的中立性立场。

此外,由于人们或者根据观念存在物的自在存在,或者根据新的知觉理论[4]而把《逻辑研究》解释为一种向对象的转向,因此,《观念》第一卷显然就被视为向某种意识内在论的倒退。[5]由此,一些解释者便宣称胡塞尔在新康德主义思想家的影响下放弃了转向对象的立场。我们已经知道,正是这种解释使胡塞尔和他的许多追随者渐渐疏远。这意味着胡塞尔与那些在哥廷根时期聚集在他周围的"观念论"现象学主义者的决裂。[6]

(B)还原的肯定意义。应该说,排除世界的反面是一种向意识的转向。在这一点上,人们同样可以争辩说我们在这里遇到的是一种借尸还魂的笛卡儿主义。[7]悬搁的适用范围似乎并不包括意识。我们没有必要把意识领域置入括号,因为它是绝对所予的并且是一种绝对存在判断的对象。

但是,我们在此扼要描述的这种解释看起来与胡塞尔的两个重要主题是不相容的,正因为此,关于还原的讨论仍然没有结束。这两个主题初看起来也是彼此对立的:(1)在还原中没有失去任何东西,因而也包含着所谓的"外部世界"。(2)还原适用于任何实在,这当然也包括意识。

II. 关于悬搁的解释

(A)悬搁涉及的不是实在而是我们对于它的解释。在论述

悬搁问题的第一章中，胡塞尔对“存在”和“关于存在的断定”进行了一般的讨论。而在其他章节中，胡塞尔着重分析了“存在”这个词可能具有的含义，从而确立了物和意识在存在样式上的基本区别。

这种基本区别首先体现在所予性问题上。当胡塞尔在此将物的假定所予性与意识的绝对所予性对立起来时，他并不是说物不是所予的。关键问题在于我们应当更加精确地说明这种所予性的方式。胡塞尔在进行这种说明时使用了无可置疑性(apodicticity)这个标准。由此，我们清楚地看到某物的所予性并不排除将来可能发生的修正，换句话说，用未来的经验来改变现在的经验并不是象在某种内在经验状态中那样是不可思议的。这种看法并不是要怀疑知觉的真实性，而是要指出这种真实性只是相对的。因此，胡塞尔关于超越存在之可怀疑性的论述尤其容易引起误解，因为怀疑指向的不是这种一般的所予性(如同在笛卡儿和布伦塔诺思想中那样)，而是关于无可置疑的明证的可能论断。我们只有在涉及到意识时才具有无可置疑的明证性。

事实上，怀疑的确出现在对物的知觉过程中，因为在更加切近的审视中，物可能会表现得与我们的想象不同。然而，只要这种情况没有出现因而一系列经验彼此契合，我们就没有理由进行怀疑。一般来说，在经验的过程中，经验的持续性和谐是无可怀疑的，尽管我们可能会对某种次要的性质进行修正。我们实际上并不怀疑这里存在着某种可以矫正一切假象的最终和谐。借用《经验和判断》的表述，这里保持着一种世界信念的普遍基础。因为现实的经验并没有为关于经验整体性的瓦解这个假设(它将使世界陷入不可调和的冲突之中)提供证据。

在这一论述后的一个注释中，胡塞尔写道，世界具有某种

"经验的无可置疑性",因为只要经验是以和谐的方式展开的,我们就不可能对它进行怀疑。[8]因此,我们看到经验的假定性与其无可置疑性是完全可以并存的。然而,从必然的无可置疑性的立场来看,经验的实际连续性也即它的一致性仍然是一种假定或假设。即使经验没有提供消除世界的可能性,对世界的最终排除仍是可以想象的。

我必须重申,胡塞尔并不想以此来削弱外部经验。这种经验必须依照它被给予的样子来进行描述。的确,它的合理性证明只是相对的,但是我们必须把这种证明当作一种证明来认可。[9]仅仅根据一种经验的自身固有的方式来批判它是没有意义的。胡塞尔在《形式的和先验的逻辑》中就批评笛卡儿听任某种翱翔于知识云海之上的绝对存在观念来引导自己,[10]其结果是他再也不能看到关于物的经验同样是一种原初的自我给予。(在《欧洲科学的危机》中,胡塞尔指出明证性是一个僵死的逻辑偶像,它使我们不能公正地对待经验的明证性。[11])因此,胡塞尔揭穿了那种试图通过某种神性的保证来改善经验的荒谬观念。而胡塞尔对无可置疑性原则的运用绝不意味着他无力对经验材料作出评价。悬搁既不否认也不怀疑世界的所予性,它否定的只是关于世界绝对性的论断。胡塞尔针对悬搁指出:"我既没有象一个诡辩论者那样去否定这个'世界',也没有象怀疑论者那样去怀疑它的存在。"[12]正因为此,他在《欧洲科学的危机》中称悬搁是一种准怀疑论的方法。[13]

我们从下面一个一向可能出现的事实中也可以明确看到悬搁并不代表着怀疑。悬搁的使用属于"我们的完全自由的领域"。因此,胡塞尔说:"现在,**我们不是要坚持这种态度**(**指自然态度**),**而是要彻底地改变它**。"对这种悬搁的实施是一种有意行为

(a willed action),而怀疑则不是。我们只有在经验提供了怀疑机会时才去怀疑。[14]

我们还可以补充下面这个论证。如果悬搁所代表的无非是怀疑,那么我们就不可能理解它何以能够在胡塞尔自己的思想乃至人类思想中引发这样一种革命性的转变。无论如何,怀疑在自然态度中是经常出现的。怀疑活动并不能使一个人成为一个先验的现象学主义者。因此,我们现在所讨论的是一种与任何已知活动(即胡塞尔在对意识的前先验心理学分析中所揭示的活动)全然不同的独特活动。

悬搁与意识的所谓"中立"姿态也是不同的;尽管胡塞尔称之为一种"**非介入**"(nicht mitmachen)。[15]("冷漠的旁观者"一词在《观念》第一卷中尚未出现。)意识的中立姿态是相对于断定和信念而言的,布伦塔诺已经在"单纯的表象"的题目下对它进行了分析。此外,《逻辑研究》中也不乏这样的论述。因此,中立姿态是一种在自然态度中既有的活动,我们不能把它认同于悬搁,当然,胡塞尔说这两种活动是密切相关的。因此,消除一般断定的活动与意识的任何常规变化形式是不可等而视之的。[16]

只有当我们专注于胡塞尔对两种存在的沉思时,悬搁活动的主旨才清晰地显露出来。与一切所谓自然态度的明证性不同,这种活动使我们对存在的评估发生了逆转。[17]实在的绝对承载者不是物质而是意识。这种再评价是在一种对外知觉——即作为自然态度之源泉的知觉——本质分析中出现的。在自然态度中,知觉是"某种没有自在本质的东西,是一个空洞'自我'对对象自身的空洞地看"。[18]这表明素朴的人没有意识到其自身意识的绝对性,他把实在视为"当下之物"、"单纯在那里之物"或"单纯的存在"。在"基本思考"第一章中,这种描述随处可见。

因此，我们必须把悬搁理解为对这种物质实在绝对化的一种反拨。它针对的不是一般的超越性实在，而是那种认为实在只是当下在此之物的假定。“我们并不是要‘改变’或否定那种现实实在，而是要摆脱一种关于它的荒谬解释，它同实在的经过澄清的意义是相抵触的。”[19]**应当被置入括号中的不是世界的存在（我们知道《逻辑研究》已经做了这个工作），而是某种关于世界的荒谬解释**。（我们后面将会看到，正是这种荒谬的解释使《逻辑研究》意义上的悬搁成为必要的东西，而一旦揭穿这种解释，那种悬搁就成为多余了。[20]）因此，我们也可以把悬搁描述为一种“价值转换”（Umwertung），它把物从各种错误的解释中解放出来，在其真正存在的意义上来揭示它，因而也就在这种相对性的意义上承认了它。“悬搁同时具有改变符号值的特征，价值中被改变的东西因此重新进入了现象学的领域。”[21]

如果说“括号法”并不意味着将一般的存在置于括号之中，那么对一般断定的悬搁也就不意味着对一般信念或关于存在的断定的搁置。被悬搁的是某一种信念，即那种将世界绝对化的信念。对世界信念的悬搁并非要删除这种断定，它删除的是这种断定所具有的某种“自然”性质。胡塞尔把悬搁描述为“意识赖以确定原初的简单断定的一种特定形式……它以一种同样特定的方式改变了这种断定”。[22]

胡塞尔这里所做的不是把对于某种外部世界的信念变成不信或怀疑，而是纠正了一种错误的信念形式因而使它成为一种**以实在为根据的**信念，[23]一种与现实事态相符合的信念。所以胡塞尔可以说我们并没有放弃断定，悬搁与那种对于所断定内容的真理的持久信念是不矛盾的。因此，如果说悬搁是一种删除，它也与那种由于信念变成怀疑或中立姿态而导致的删除是不

同的。

现在，我们也理解了为什么说这种悬搁是处于我们的自由这一领域中的。由于对存在的反省，我们意识到一般断定是一种解释——一种总是可以被搁置起来的解释。我们将会看到，这个观点对胡塞尔来说产生了广泛的伦理学后果，因为它要求哲学家并通过他们要求人类从对自然态度的盲从中解放出来。这是哲学家们力所能及的目标，因此是他们的使命，[24]

胡塞尔本人十分明确地意识到对存在的这种再解释并不是一种否定。它不是在意识中取消存在或一种主观唯心论。"无论是谁，只要他认为我们的论证无非是把整个世界变为一种主观幻像并包含着一种'贝克莱式的唯心主义'，我们只能回答说他没有理解我们论证的意义。"如果说对实在之绝对性的否定对实在来说是不公正的，那么这决不比否定圆的方对于方来说更不公正。[25]括号法并不是说我们把括号中的内容"从现象学的黑板上涂抹去了"。[26]它"继续存在着，正如括号中的内容是在括号中存在着一样"。[27]它获得了某种标记，一种不同的记号。[28]它不再是绝对的实在，而是一种"意义的统一体"，它假定一种绝对意识是给予意义的领域。[29]

胡塞尔在《笛卡儿沉思》中还使用了"现象"和"作为所思之物的思想对象"这些概念来指示这种价值改变的产物。经过还原的世界作为现象而重新出现。[30]在此，我们一定不能象人们通常所理解的那样对这些陈述进行这样一种解释：实在消失了，留下来的只是现象。那些怀有这些误解的人指责胡塞尔从实在后退到现象并且再也不回到实在。实际上，这种现象就是**实在自身**，这就是还原赋予存在的意义，因为实在只能作为"单纯的现象性存在"或"单纯的意向性存在"而存在。这同样适用于意义概念。

当胡塞尔说世界就是意义(Sinn)，“舍此之外别无他物”时，他并没有抛弃实在，因为他还认为“世界自身具有其作为某种‘意义’的全部存在”。[31]对胡塞尔来说，这种对于对象的悬搁并非放弃对象，而是对它的净化。[32]实际上，只有经过先验还原，我们才能够谈论对象。这时的对象是一种实际上如其所是的东西，而不再是一种（如同在《逻辑研究》中那样）因为其假定的不可理解性而需要被删除的东西。[33]

这种对存在的新的解释蕴涵着一种对认识论的超越问题的彻底解决，我将在后文论及这个问题。它还意味着那种作为“剩余物”的意识不是心理学的意识，而是先验的、绝对的意识。这样，我们已经接触到了对还原的剩余物的解释问题。

(B)悬搁揭示着先验主观性。悬搁的意图是不是要把世界的某一无可置疑的领域与它的其他部分分离开来呢？我们知道胡塞尔在其分析中确实把意识视为一个世界的领域，但他同时表明意识在研究的过程中经历着一种彻底地再解释。我们渐渐发现，意识不是作为依赖于物质的某一心物统一体的个人的一个层面，而是物质实在的承载者。**对物质的再解释必然导致对意识的再解释**。关于世界之相对性的见解蕴涵着意识的绝对性，反之亦然。如果说世界是意识的一个依存性的关联项，那么认为它的存在是独立性的(＝将世界绝对化)并把意识当作它的一个层面就是荒谬的。这样一来，意识依赖的将是其自身构成的某个产品！不用说，这样一种解释也必须而且能够被搁置起来。对存在的沉思使这种对意识的自然的或自然化的解释的荒谬性暴露在光天化日之下。因此，胡塞尔一再重申对世界的**悬搁也包括我自己**。

正是在这个背景下，我们必须注意到胡塞尔关于悬搁之普

遍性的界限的论述。在胡塞尔看来，这个界限就是我们对**整个**自然世界的搁置。当我们意识到悬搁针对的是形容词“自然的”所代表的内容时，这个论断就失去了其悖论性质。要删除的不是实在，而是它的自然属性。悬搁给自己限制的任务就是揭露一种世界的绝对化（它意味着意识的相对性）的观点。而真正的实在性是不受这种悬搁的影响的。因此，悬搁与其说是一个在自然世界**之中**的界限，毋宁说是超越一般自然世界之局限的运动，[34]换句话说，它是对世界的深层向度即它的先验“根基”的揭示。我们把自己从某一种世界观点**中**解放出来。得到保存的不是自然世界的一个剩余物，而是摒弃了某种自然主义解释的世界的整体性。[35]在《观念》第一卷序言中，胡塞尔已经指出，我们通过还原这一手段“将属于研究的全部自然形式本质的认知界限搁置一边，并扭转了这种研究的片面观点，直到最后步入了那个经过‘先验性’澄清的现象的自由境界，并因此进入了我们所说的现象学的领域”。[36]当然，胡塞尔的分析是从作为个人之心物统一体的一个领域的意识入手的，这是因为他希望在对意识的分析中逐渐瓦解自然态度。出于某种循序渐进地教学考虑，他使自己适应那种自然态度所习惯的思维方式，从而将它的各种假定一一揭示出来。[37]而随着研究过程的进展，意识就不再是某个领域，而是**原初**的领域。[38]

这样，作为对自然解释之揭示的悬搁同时就是一条走向彻底的自我知识的道路，它是对那种被自然态度所掩盖的意识力量的意识。把意识视为一个世界领域的观点是一种遮蔽着意识自身的自我统觉。在这里，我虽然的确作为一个先验自我而活动，但却没有意识到这个先验自我就是我本身。[39]从某种意义上说，对意识的揭示在自然态度中也是可能的。我可以放弃严格

的客观性态度而反观我本身，《逻辑研究》中对意识的分析就充分地证明了这一点。但这无助于我们对意识之绝对性的认识，因为这种反省继续依赖于存在的自然基础，所以它无力克服认识论中的心理主义。我们只有经过一种特殊的现象学反思才能对意识本身有一个彻底的意识，而这种反思并不介入对自然世界的一般断定。[40]

由此我们得出结论，胡塞尔上述的两个论断并不是相互排斥的，毋宁说是相互蕴涵的。对一种关于**整体**实在的自然解释的悬搁同时就是向那个以净化形式出现的整体实在的回归。正是由于排除了所有的物，它们才能够再次**返回**到先验现象学领域中来。“我们实际上没有失去任何东西，但却赢得了整个绝对存在，准确地说，这种绝对存在将全部世界的超越性集于自身并在自身中‘构成着’它们。”[41] 想到奥古斯丁的看法：我们不应泯灭自我，而应当进入自我，因为真理就寄居在内在的人中。这个内在的人就是绝对的意识，我们在它之中“生活、并具有我们的存在”。

第十三节 通向先验现象学的“道路”问题

当胡塞尔把其哲学称为先验观念论时，他清楚地意识到这并不是第一个享有这个名称的思想体系。然而，他强调指出，先验观念论正是在他的思想中才第一次在严格的直观基础上并通过一种严密的描述方式而得到阐明。他认为自己的观念论并不是一种形而上学体系。先验意识“在其绝对性和直观中的当下所予物中无可置疑地表现着自己”。[1]“神秘的”不是观念论而是实在论。[2]我们必定还记得胡塞尔在对本质直观学说的辩护中已经

反驳了那种认为该学说是一个形而上学体系的看法。本质并不是形而上学的幻像，而是所予性的观念。我们严守着没有任何假设或解释性说明的所予物，而不是求助于某种已经接受的理论。[3]

这种看法同样适用于先验还原。在这里，"面对事情"(zu den Sachen)意味着一种对意识的严格描述分析，我们在这种分析中所做的无非是使此处所有的东西显现出来。[4]现象学孜孜以求地是"最大可能的无预设性"和"绝对的反思性理解"。[5]胡塞尔怀着对自己和对其读者的信赖之情写道："具有科学活动经历的读者将会从这些严密的观念阐述中得出这样的印象，即我们并不是在把握某种凭空而来的大胆的哲学怪想，而是全神贯注于在一般描述中得到的知识观念，这是通过在这个领域中(即意识领域)的基本的系统研究而得到的。"[6]

不过，在描述这种先验现象学时出现了一些特殊的困难。现象学的确关注所予物，但这种关注不是轻而易举的事。最初，我们完全不清楚什么是实际所予的东西。我们已经知道，绝对意识本来是被遮蔽在其绝对的性质之中的，同时，世界也把自己表现为与自身不同的某种东西。因此，为了擦亮我们的眼睛并揭示出全新的必然科学的领域，现象学还原这种极为困难的操作活动就显得十分必要。[7]我们的知识就其根本而言是受到一种根深蒂固的思想习惯和那种从未受到怀疑因而应当首先予以破除的精神界限的束缚。[8]到目前为止，我们从未发现先验意识。历史向我们表明这里的确存在着某种对于先验意识的渴望，但这个领域无论如何一直是不为所知的并"几乎没有引起任何疑问的"。[9]这是因为我们从本性上说是教条论者并且一向经不起自然态度的诱惑。[10]如果那种明显可见的东西就是真正所予的东西，那么我

们就没有必要诉诸“令人厌倦的研究”和“伴随着许多艰难的反省的复杂的还原”来发现真正的所予物。所以，我们必须首先关注那种真正的所予物！如同胡塞尔所说，通过先验还原“使之赤裸裸地表现出来”。[11]

这种状况使那些希望将其成果与其他持自然态度的人进行交流的先验现象学者遇到了极大的困难。胡塞尔的助手芬克称这是“表达情形的悖论”。一旦先验现象学要变成一种“向世界昭示自己的哲学”，这个悖论随即出现。比如，现象学者试图对教条论者揭示出先验意识，但这是可能的吗？他们之间是否存在着任何连接点呢？为了得到理解，现象学者必须使用自然态度的语言。他必须用这种语言来证明自然态度不是根据。尽管现象学者坚持着先验的态度，但他一旦想从内部瓦解自然态度就必须把自己代入自然态度之中。先验的观点正是这样注入到一种自然语言之中。这就是“现象学观点（Satz）的悖论”。这种语言必然会显得捉襟见肘，不敷使用。一切语词都具有世俗的含义，我们只能通过使用另一些世俗语词来超越这些含义。因此，在现象学者的语言当中，必定存在着“世俗语义与其先验意义”之间的内在冲突。即使创造一种新的人为语言也解决不了这个问题，因为它的含义仍需由教条论者来理解。[12]

芬克将这个问题精辟地概括为从自然态度向先验现象学的“道路”问题。这里，我无意于对这个在胡塞尔后期思想中产生巨大影响的并且颇有争议的问题进行展开论述。在这里，全部讨论将限定在《观念》第一卷的框架里。那么，《观念》第一卷对于这个问题究竟说了些什么呢？我首先要指出，前述分析表明，我们必须根据对经验的无可置疑的批判来解释这里的一切表述，这种

批判是以非存在的不可思议性为尺度的。正是这种批判揭示了物质实在的相对性和假定性以及意识的绝对性和必然性。唯有经过这种批判，我们才能理解悬搁的可能性及其含义。在"基本思考"触及这个问题之前，胡塞尔的一切规定都是临时性的，或者用芬克的话来说，都"处于起点"。[13]

只要我们没有意识到意识是那种在自身之中构成一切超越性的"存在全体"，我们就不会理解为什么说意识领域是**原初**领域，而所谓剩余物并不是世界的一个部分而是世界的整体。[14]当胡塞尔说我们所寻求的区域(region)并不是局部的区域时，我们看到了胡塞尔在与语言抗争。虽然它"从根本上说"是从世界和其他领域"分割"出来，但这并不是"在一种邻近意义上所说的分割，即仿佛意识能够通过使自己依附于世界而扩展自己并与世界一道构成一个更全面的整体"。[15]因此，意识与世界的分割并不意味着它有一道"界限"(Grenze)，因为这在事实上是不可能的：意识是"无界限的"。[16]所以在另一节中，"划界"(abgrenzen)一词在后来被"显示"(aufweisen)一词所取代了。[17]

由于我们最初自然而然地把意识视为作为心灵或心物统一体之部分的心理学的意识，因此导致了对胡塞尔一系列其他表述的错误理解。[18]例如，对于作为"意义"和"现象"、作为"单纯意向性的"和"现象的存在"的实在的描述就被理解为一种将实在还原为意识的心理关联项的看法。[19]这种诉诸自然态度语言的谈论是造成前述章节所概括的那些难题的主要原因。在理解关于一般断定的描述和悬搁时也遇到了类似的情形。起初，这种断定被自动地理解为关于一般实在的断定，它似乎表明对这种断定的搁置(Aufhebung)的确是一种怀疑或中立。只是在后来我们才意识到这种断定代表的是一种必须经过悬搁来加以澄清的

绝对化解释,这个过程根本不包含对于所断定的一般实在的怀疑。

对于胡塞尔承认他在某些观点上与笛卡儿是一致的这一事实,我们也应作如是观。一般来说,人们过于严肃地看待胡塞尔与笛卡儿的联系并反过来利用这一点来批判胡塞尔。的确,胡塞尔在第一章中采取了笛卡儿的怀疑试验,但他马上补充说这不过是一个方法论的工具。[20]笛卡儿的普遍怀疑尝试还具有一个完全不同的目的,那就是"要指明一个绝对无可怀疑的存在领域",对笛卡儿来说,这就是内在的意识领域。但胡塞尔的问题不在于**什么是**所予,而在于所予物是**如何**被给予的以及它具有何种存在方式。因此,这两位思想家得出的是大相径庭的结果。笛卡儿最终达到的是心理意义上的意识(即某个所谓绝对领域),正是从这里,他试图以一种在胡塞尔看来是荒谬的方式与一个最初被他抛弃的世界重新建立起联系。[21]在"基本思考"的论述达到高潮时,即在胡塞尔得出了意识的可分割性结论后,他说:"关于笛卡儿沉思的……一种重要的尽管尚待展开的思想在此得到了应有的确认。"他甚至谈到,"在对笛卡儿的精辟深刻的基本沉思中"显示出了某种指向先验现象学的冲动。[22]这些论述显然说明我们不能过高地估计胡塞尔的笛卡儿主义倾向。爱迪丝·施泰因正确地指出,即使没有笛卡儿,胡塞尔也会走向他的先验观念论。[23]怀疑试验和对我思的发现至多只给胡塞尔提供了一个展开其自己论证的机会。我们似乎可以说,胡塞尔只是因为那些"受到一整套教育的读者"才提到笛卡儿,因为这毕竟是与那些经过传统哲学熏陶的"教条论者"进行沟通的恰当连接点。

一些评论家对胡塞尔从未放弃这种笛卡儿的方式而感到迷惑不解。他们竟忘记了胡塞尔从一开始就是以自己的方式来采

纳笛卡儿的观点的，或者用他的话说，他“批判性地澄清了”笛卡儿的思想。[24]当他在《欧洲科学的危机》中批判这种方法时，他所指责的不是这个方式本身，而是它在起点上谈论意识的一般原则。[25]这样，我们的确一下子跳跃到先验自我上来了，但由于这里缺乏准备性的阐述，所以这种自我还只是某种“空洞的内容”，这使我们在开始时不知道应当如何处理这个问题。这种状况的一个后果就是我们不知不觉地又陷入自然态度之中。与这条笛卡儿式的道路不同，胡塞尔又提出了另外两条道路，一条始自生活世界，另一条始自心理学。那条来自生活世界的道路同样始于一种“与世界中的纯粹自然生活有关的”自然立场。通过对这种自然生活的分析，我们最终意识到了先验的自我，但是，这种先验自我现在是“由一系列有意义的见解来充实的”。[26]这种方法的长处在于，当我们获得先验意识时，我们已经对其物质结构有了某种了解。由此，胡塞尔似乎使用了一种与《观念》第一卷相反的方法。在后期著作中，我们是一下子被置于这种先验水平上的，随后才对先验意识的各种结构进行进一步的分析。显然，胡塞尔后来认为，我们最好是从对新发现的领域的具体理解入手，而不是一下子进入它的主要问题之中。后而我们将会看到，《观念》第一卷已经发现了一个“始于心理学的道路”的起点。[27]

回到语言问题，我们意识到现象学者的确不能回避交流的问题。随着岁月的流逝，胡塞尔对这个问题倾注了越来越多的关注。在对心理学现象学和先验现象学之区别的理解上，这个问题产生了极大的影响。由于这两种现象学实质上指的是同样的东西，所以我们几乎是毫不犹豫地从心理学的意义上来理解一切表述。[28]哲学家赖以表达自己的人类语言的确具有这种“世俗的”意义。[29]

然而，我们必须提醒自己不要在这个相反的方向上走得太远。语言所带来的问题并不意味着我们必须从存在主义的立场来理解它们的意义（雅斯贝尔斯就是这样看的）。[30]我更愿意把胡塞尔与这些解释区别开来，因为它们与胡塞尔哲学的精神是完全不相容的。胡塞尔不想使用那些只能以个人方式来独享的神秘语言，相反，他要确立的是一种我们能够对之获得无可置疑的理解的严格科学。他论证的核心就是对内外知觉进行无可置疑的检验，这是一切理解的基础。因此，任何人都可以进行这样一种分析。这种分析并不比对本质的分析更加神秘。正是这种能够带来某种**可重复思想试验**的一般方式使胡塞尔获得了充分的自信，语言的含义仅仅取决于我们所见的东西。这是"对明确的所予物的忠实的表述"。[31]如此看来，这里的确存在着一个"连接点"。正是从这个背景出发，我们才能理解胡塞尔为什么对于人们接受其先验现象学的状况那样失望。在我看来，芬克对胡塞尔关于世界之相对性的无可置疑的证明没有给予足够的重视，他对那些引人注目的和悖论性的论述给予了过多的关注。这可能会导致一些与其初衷相去甚远的解释，因为他强调现象学不是思辨性的理论：现象学的不寻常之处在于它拒斥一切体系的构造而要求一种严格的科学。[32]无论这听起来是多么奇怪，在人类历史上，世界的根源这个神学和教条形而上学的"传奇性主题"正是在现象学这里才首次以一种科学的和理论的方式得到了探讨。[33]悬搁便是"人类进行理论性自我征服一个范例"。[34]

第十四节 两种解释——施通普夫和利科

我在第十二节中勾勒了《观念》第一卷的本文或许会引起的

几种可能误解。在这个过程中,我尽量避免提到那些事实上存在的各种解释,因为我并不想写出一部关于胡塞尔的解释史。不过,现在我们面对着两个例外。据我看来,在关于胡塞尔的众多评论者中,一些人的看法是尤其值得讨论的,这里当然包括施通普夫和利科。我之所以选择施通普夫是因为他在某种意义上代表着布伦塔诺学派。除布伦塔诺以外,施通普夫是胡塞尔觉得与其关系最密切的一个人。他们都以布伦塔诺这个共同的导师而感到自豪,都在克劳斯关于布伦塔诺的著作中撰写了回忆文章。此外,由于施通普夫比胡塞尔早毕业十一年,胡塞尔曾在他的指导下学习并撰写了他的教职资格论文(在哈勒)。我曾多次指出施通普夫的观念对胡塞尔的影响。胡塞尔对这种影响有着明确的意识并且"出于尊敬和友情"把他的《逻辑研究》献给施通普夫。在写作这部著作时,胡塞尔仍在哈勒与施通普夫一道执教。所以我们或许可以说施通普夫具有理解胡塞尔及其新思想的全部条件。

利科是《观念》第一卷的法文本译者,并为该书撰写了序言和一系列评论,因此他也应当受到特别地关注。他是现象学的法国(存在主义)派别的代表人物,这一派别代表着胡塞尔著作所引起的一个最重要的哲学运动。不仅如此,利科是一位胡塞尔著作的功力深厚的解释者,他对存在主义现象学与先验现象学之间的区别有着清醒的认识并渴望从历史的角度忠实地解释胡塞尔的思想。[1]

这两个人都以自己的方式来探讨悬搁之后遗留下来的"剩余物"问题。

I. 施通普夫

施通普夫身后发表的《认识论》(*Erkenntnislehre*)包含着对胡塞尔现象学的一个批评.它涉及到了《观念》所辩护的现象学。他写道,尽管《观念》第一卷产生了广泛的影响,但它的实际主旨却很少被人们理解。他接着指出:"然而,我们也不能够无条件地要求这种现象应当无条件地与胡塞尔的意图保持一致。"即使给出了这样一个谨慎地注脚,施通普夫仍然坚信他已经把握了《观念》第一卷的基本要旨:"我们不能错误地把对客观性原理的探讨当作最基本的主旨——尤其是那些作为哲学基础的原理。"[2]

施通普夫所说的"客观性原理"指的是那些区域的或实质的(regional or material)本质陈述。他象胡塞尔那样把这些陈述与那些适用于所有无一例外的对象的形式——用施通普夫的概念来说是"普遍的"——原理区别开来。区域的本质陈述只适用于某一特殊的领域。[3]在施通普夫看来,胡塞尔正确地认识到,任何领域都必须具有这样一种区域本体论,这种本体论"所寻求和阐述的是特殊科学所依据的那些先天观念法则"。[4]但是,胡塞尔还要求一种"纯粹的"现象学能够成为哲学的基础性的观念学科。"它应当成为哲学的基础性科学,正如区域本体论是各门具体学科的基础性科学一样。"[5]

施通普夫认为这种纯粹现象学是"一种幻想,的确,它是一个内在的矛盾"。这样一种纯粹现象学能够是什么东西呢?施通普夫只看到了两种可能性:现象学作为一个关于对象的先天理论,既是区域的又是普遍的。胡塞尔并没有说现象学是普遍的或逻辑的,因为他认为这门新科学不是普遍的而是"纯粹的"。如果这是指一种区域本体论,我们就会理解胡塞尔的所指,但这样一

来，现象学就不是什么新东西。[5]因为布伦塔诺、施通普夫、梅农已经提出了这种看法，甚至胡塞尔本人在《逻辑研究》中也是这样认为的。所以，胡塞尔显然还怀有别的想法，因为一切实质的本质科学也应当被悬搁起来。

我们看到，施通普夫在此提出了与胡塞尔相同的问题：在对一切为我们所熟知的实在和包括本质科学在内的科学被悬搁之后，这里究竟还剩下什么呢？从胡塞尔的角度看来，我们将把施通普夫的回答称为一种出于典型的自然态度的回答。因为，对于那些仅仅熟悉和承认自然世界的人来说，他当然不会知道在这个世界被悬搁起来之后还留下什么东西。正是基于这一点，我们就可以明了为什么自称把握了《观念》第一卷的真正主旨的施通普夫竟会以下面一段话来结束他对于纯粹现象学的讨论："通过纯粹的'自我关注'而看到纯粹的自我，这使我们自然地联想到那些印度教徒通过内观自己的脐部而进行的冥想。我完全理解这位深刻的现象学作者想用本质直观来说明什么，并且我也认为任何思想着的人都有能力获得这样一种知识——无论我们给这种知识什么样的名称。然而，我们在这里所凝视的只是一片黑暗，是绝对的虚无。（黑暗的视域至少也是某种东西。）"[7]

II. 利科

利科解释中值得注意的问题是，他一方面郑重其事地反驳人们对胡塞尔现象学所作的笛卡儿式的解释，另一方面又认为《观念》第一卷的论证包含着一些重要的笛卡儿哲学的因素。他认为"基本思考"体现了一种笛卡儿式的风格，而这种风格导致了人们对它的误解。在利科看来，胡塞尔本人是造成这些误解的主要原因，因此他本人应当受到批判。

利科认为，这种笛卡儿主义不仅表现在诸如“区域”、“剩余”和“悬搁”等概念上，而且还表现在第二章全部论证过程的独特方式上。意识从世界中分割出来并被描述为不可怀疑的东西。而消除世界的试验则是纯粹地笛卡儿式的步骤，尽管胡塞尔给出了其它一些理由以示与笛卡儿的区别。[8]在利科看来，这个步骤之后所留下的剩余物是一种自然态度意义上的绝对存在，换句话说，胡塞尔把自然实在中的某一领域断定为绝对的。[9]在这个背景下，利科提到胡塞尔在一节中曾谈到他要对悬搁加以限制。在利科看来，这意味着胡塞尔认为应当悬搁的只是自然世界的一个部分，即超越物。利科意识到这将导致一种对还原的危险解释。它似乎表明胡塞尔仍然囿于自然态度因而继续将世界的一个部分——即意识——分割出来。[10]在利科看来，“基本思考”本身并没有表明这不是它的意图。他认为这里所说的悬搁是心理学意义上的，它是一种向心理学主体的还原。而第二章中对这个主体的分析是意向性心理学的一个片断。[11]难道胡塞尔自己没有说他将以一种对自然意识的分析来作为它的起点吗？[12]

利科认为这种意向性心理学具有一种教学意义上的目的，它是先验还原的准备阶段。[13]这种还原本身必须要把心理学提高到先验的水平，而在利科看来，《观念》第一卷尚未达到这一水平。在这里，真正的先验现象学还只是一种意图，是一种尚未实现的许诺。虽然《观念》第一卷提到剩余物不是心理学的意识，它不是许多局部领域之中的一个领域，但它并没有明确地展开这一思想。[14]

因此，利科认为“基本思考”的前两章具有一种紧密的联系，因为它们都处于同样的前先验水平上。在第一章中，悬搁是一种经过限定的东西——它仅仅是对外部世界的悬搁。在第二章对

意识的具体分析中也贯彻着同样的精神。意识作为自然世界的一部分与其它部分区别开来。

我们已经对第一点进行了讨论。胡塞尔对悬搁的限定并不是将还原局限于世界的某一部分。他在这里所想到的是一种实实在在的先验还原。[15]胡塞尔本人并没有沦为语言问题的一个牺牲品。同样，第二章也是处于先验水平上的。胡塞尔的确是从自然意识入手的，但他在这里的分析只是临时性的。纵观全部论证过程，我们渐渐清楚地意识到，决不能把意识视为一个区域。胡塞尔引出的物与意识的对立决不是在重复笛卡儿的步骤，因为这里所怀疑的不是外部世界的存在，而是它的存在方式。由分析的结果可知，所予物具有的只是一种意向性的存在方式。这同时表明，意识不可能是一个以物质为根基的局部领域。先验意识的发现是对物进行再解释的必然逻辑结果。因此，我完全同意贝姆的这样一种看法，即正如胡塞尔所说，“基本思考”在第二章结尾“达到了高潮”。[16]后面的论述只是一些补充和展开。

胡塞尔的论证在这里达到了先验的水平。他证明了第一章中所谈到的先验还原的确是可能的。因此，一切与某种论述背景有关或与起点有关的限定都应当从它们的临时性特征上去看待。这样，我们就没有理由把第二章和第三章的工作当成是意向性心理学的一个片断，它只有通过某种“态度转变”才能被提高到先验的水平。胡塞尔的确说过这几章是“先验的准备性思考”，但这与利科所说的“前先验的思考”是不同的。胡塞尔之所以说这是一种“准备性的思考”，是因为我们只有在这个分析之后才能够意识到先验还原的可能性。

的确，胡塞尔在后期著述中——尤其是大英百科全书中的文章和《欧洲科学的危机》——指出先验现象学是后于意向性心

理学的，后者为它的出现作了准备。但这实际上是一个很晚才出现的看法，它源于对《观念》第一卷的论证所作的批判性反省。胡塞尔这时认为，《观念》第一卷的一个缺陷在于它在先验还原之前没有提供多少对意识的实质性心理学分析。这条“始自心理学的道路”只是在《观念》第一卷第三篇（而不是在“基本思考”中）介绍意向对象（noema ）概念时才显露出一些痕迹。[17]

第十五节 两个假定

正如我所分析的，“基本思考”的论证依据的是两个假定，它们的有效性对于全部论证结果具有决定性的意义。换句话说，只有满足了这两个条件，这里的论证才具有结论的意义。胡塞尔在这里没有明确提到它们，但他显然把它们当作合理的前提。第一个假定是，意识对一个人的身体的关系与它对感知对象的关系没有什么两样。第二个假定是，一个人的身体也是一个象其它自然物一样的物，尽管它不仅是一个物。“基本思考”中的全部论证都是基于这两个论断。尽管我认为我们的批判应当从这个领域开始，但我并不想就这一点来批判胡塞尔。目前，我的任务是根据胡塞尔本人的这些假定来理解他的论证。

（A）知觉和肉身化（Incarnation）。胡塞尔在第 38 节宣称，意识在自然态度中是以两种方式和世界发生联系的。首先，意识和一个身体一道构成了一个心物统一体。其次，意识是一个关于世界的意识。在利科的引导下，我们说这两个方面指的是实体和知觉。他正确地指出：“第二方面是理解第一方面的钥匙。”[1]我们看到，胡塞尔根本没有回到对第一种关系的讨论。他的论证主要集中在意识与感知对象的关系上。一旦这个论证表明感知物是

意识的一个意向性的关联项，那么这个结论也将适用于一个人的身体。人的身体也是意识的一个依赖性的关联项，而将意识和身体联结为一个统一体的那种肉身化见解无非是自然态度的一个幻觉。

我们看到，胡塞尔由此假定了这两种关系的同一性。但正是这个在胡塞尔看来是显而易见的假定首先引起了我们的惊异，因为我们面对的是一个在胡塞尔的论证中十分关键的问题，因此，我们本来指望他能对此进行更加深入的阐述。不过，在这里，**我们也必须致力于根据其哲学的基本图式来理解胡塞尔**。在本书第一篇讨论布伦塔诺关于心物联系的观点时，我已经指出布伦塔诺最终是把这种联系等同于意识与感知物的关系。这是把物理现象和心理现象相区别的一个结果。一个物理现象总是对象化的外知觉对象。如果不是这样，它就不是一个物理现象。这种分类图式没有给其它可能性留下任何余地。我在第二篇中指出，胡塞尔也完全是这样看的。他是根据（经过改造的）意向性关系来界定物理现象的。这样，我们就不难理解胡塞尔为什么在“基本思考”中把对物的知觉当作其论证的基础。这个证明适用于意识与物质的一切关系。

（B）作为一个物的身体。把这两种关系等同起来还进一步意味着把身体视为一个与任何外在于我们的物体相似的物。这一点在本书第二篇中也已经得到了论述。在“基本思考”中，我们丝毫没有发现胡塞尔对这个问题的看法有什么改变。[2]一些评论者指出，当胡塞尔谈到身体时，他使用的词是“Leib”（心理意义上的身体）而不是“Korper”（物理意义上的身体）。从现代人类学的立场来看，这是对笛卡儿主义的矫正，因为它认为人的身体不过是一种与其它物理物一样的“物”。胡塞尔这里的改造在

他死后发表的《观念》第二和第三卷中得到了进一步论述，他在那里终于谈到了所谓“身体构成理论”（Leibeskonstitution）。

但是，我们当然可以追问胡塞尔这里的论述是否意味着其立场的根本转变。从一种先天的观点看来，这是完全不可能的，因为胡塞尔在“基本思考”中丝毫没有提及“Leib”和“Korper”的区别。因此，身体构成学说与其说是一种彻底地矫正或修正，不如说是胡塞尔基于同样假定基础上所作的一个补充。

第十六节 基本思考的含义——基本本体论

我在第七节中指出，《观念》第一卷中新本体论的主旨是否定性的，它的目的是彻底消除自然主义。胡塞尔在1910年已经指出它对文化的威胁日益增长。[1]“基本思考”中的反自然主义依据的显然是这个看法的最终结论。胡塞尔告诉我们，这种彻底的反省之所以必要，乃是“因为哲学的贫困，在这种哲学中，我们在一种以自然科学为基础的世界观的美妙名称下徒劳地工作着。”[2]

自然态度与自然主义的态度是不同的。胡塞尔在《观念》第一卷中并未论及二者的关系。他在第一章中所出的描述是前科学的。后来，他在论证中的论战矛头指向的不是一般的自然态度，而是一种以这种态度为基础的哲学。胡塞尔清楚地意识到这种区别，他写道：“哲学的世界绝对化观点……与关于世界的自然观点是毫不相干的。”[3]在自然态度中，绝对化倾向是被掩盖着的，而自然主义才首次把它变成了一种哲学。自然主义是一般与17世纪自然科学的“自然”发现有关的哲学思潮。[4]由于为自然科学所倾倒，自然主义者把一切都看作是自然。[5]因此，我们必须

把自然主义和自然态度以及自然科学区别开来。不过，这里还存在着一种联系：正是由于自然科学的崛起，自然态度导致了自然主义的出现。对胡塞尔关于历史的哲学来说，这个事实带来了一个重要的后果，因为我们现在清楚地看到，自然态度的那种隐蔽的绝对化倾向只是在历史中才变得明显可见。这说明无论是自然主义还是现象学（即对自然主义的彻底否定）都产生于并且从某种意义上说依赖于这种自然主义的崛起。

在这一节中，我试图依据"基本思考"所提供的基础来重构一幅自然主义的图景，从而把现象学理解为对自然主义的一种反应。胡塞尔在第一章中对自然态度所作的概括适用于"一切自然生活着的人"。这是"先于任何理论"的一段纯粹描述。[6]在《观念》第二卷中，胡塞尔把这称为"日常的世界"，即日常生活的世界，[7]也就是后来所说的生活世界。科学可以从这种态度中产生。由此，这种自然态度变成了一种自然理论态度。[8]在《观念》第二卷中，胡塞尔终于研究了世界图景在自然科学影响下所发生的变化。这些变化包括文化意义的失落，这是自然态度的世界的一个鲜明特征。[9]

如前所述，"基本思考"中没有对自然态度通过自然科学而变成自然主义的问题进行明确的论述，但在论证过程中，胡塞尔的确反复使自己与自然主义拉开距离。他描述的自然主义与先验现象学形成了鲜明的对照，据此，胡塞尔认为先验现象学彻底摒弃了自然主义。

I. 自然主义的世界图景

（A）物是自然主义本体论的主要支柱。物质或物构成了实在的基地。任何其它的东西都是基于这个基础层面的。它是"地

基”。[10]这就是自然的首要含义。

(B)以这种自然为根基的意识被理解为与物相似的东西。在心理学中，人们试图使用一种与物理学相似的方法。这正是胡塞尔在1910年的文章中所极力反对的东西。[11]意识与物质在一个心物统一体中被结合起来。它们形成了一个“联系的整体，即联结在那些我们称之为生命存在物的特殊心物统一体中，首先是联结在作为一个整体的实在世界的统一体中。”[12]在“纯粹心理学”中，我们的确与这种“实在”的关系分割开来，但这改变不了任何自然的研究者明确意识到的一个事实：任何实在领域都不是孤立的。从最终的意义上说，作为整体的世界是“一个单一的‘自然’，一切自然科学都是一门自然科学的分支”。[13]

(C)这个世界中的关系具有一种因果性本质。作为一种“实在物之间的依赖关系”，[14]因果律也适用于意识，它是以两种方式与自然相关的：即通过身体和通过知觉。意向性联系也是一种实在物之间的实在关系：即某种自然中的物(如树木)和某种心理事态。[15]

(D)意识和物共同构成了“自然的心理物理整体”(Allnatur)、“实在的整体”(Allwirklichkeit)、“实在的全体”、“全体实在”，[16]对自然的人来说，这就是存在的全体。因此，他无法想象在悬搁之后还会留下某种东西(施通普夫)。

我们在这种描述中了解了实证主义的世界图景。胡塞尔在1910年的文章中对此作了这样一个归纳：“无论何物，它或者是物理的，即属于一种物理自然统一性的整体(Zusammenhang)，或者在事实上是心理的，但因此只是一个依赖于物理物的变量，它至多是一个第二性的、‘并存的伴随性事实’。任何存在的东西都属于心理物理的自然并明确地由严格的规律所决定。”[17]胡塞

尔认为海克尔和奥斯特瓦尔德是这种观点的代表人物。我们还可以在这个名单中加上青年布伦塔诺——从某种意义上看，他对自然科学方法的能力还有所保留——老年布伦塔诺，甚至还有早期的胡塞尔。尽管胡塞尔划定了现象学的范围，但他在《逻辑研究》中的哲学仍然没有摆脱自然主义的模式。他在这里批判的是观念的自然化，而不是意识的自然化。[18]

II. 现象学的观点

胡塞尔在"基本思考"的两个阶段中从两个方面批判了这种世界图景。他首先证明，意识具有其"自身的本质"(Eigenwesen)，而自然科学的方法对它是完全不适合的。意识不是空间中的某物，而是在内在时间中流变的东西。胡塞尔并未在这个问题上所作停留，因为他在"基本思考"中把自己限定在那些真正基本的问题上。

在《观念》第二卷和《作为严格科学的哲学》中，胡塞尔对自然科学方法论的局限进行了深入的分析，这种局限完全是由于意识所具有的自身本质所造成的。在《作为严格科学的哲学》中，他把意识的所予性方式与物对立起来，并第一次使用了"单子"这个概念。[19]物是作为同一的东西而在许多不同的显象中表现它们自己的。只有在与他物的关系中才有一个根据所揭示的因果性法则而存在的统一体。但是，意识是一个自在的统一体。由于它是一个单子，任何象物理物一样的相似性在这里都是不充分的，所以几何学在此是不适用的。[20]

然而，这个批判并不是"基本思考"的本质性主题。胡塞尔的最深刻动机只有在第二阶段才得到展示。他要批判的是在第一阶段没有受到挑战的一个预设，第二阶段的分析表明，包括描述

心理学在内的任何心理学的基本假定都是未经证明的。意识不仅具有其自身的本质，它还是实在的根基。这个论断确定无疑地超越了任何自然主义。"关于存在谈论的日常含义因此被颠倒过来了。""那个最初是为我的存在又表现为自在的，这就是说，它只有在为我的'关系'中才是自在的。"当我们在旧观点的背景下来审视新观念时，这种"为我"（它在自然态度中是为我的）与"自在"（经过揭示以后）的区别变得明显起来。

（A）实在的根基是意识而不是物质。**"一切实在统一体都是'意义统一体'**。意义统一体意味着……意识的意义赋予。[21]真正先于假定（pre-supposition）的是意识而不是物质世界。"

（B）物质以意识为根基，世界"完全依赖于……意识"。[22]这不是一种"实在"关系，而是一种先验关系。胡塞尔在这里确实彻底颠倒了自然的联系。人们可以说胡塞尔正如自然主义者那样是一个副现象论者（epiphenomenalist），但这只是在物质对于意识来说是一种副现象这一意义上才是成立的。物质是一种可以缺席的"并存的伴随性事实"。

（C）意识世界是受目的论联系而非因果联系制约的。[23]因果性是存在的，但它只是意识的关联项，它本身是在目的论的联系中被构成的。意识是一个"**存在的自我包含系统**，任何东西都不能穿透它并且任何东西都不可能从它那里逃逸出来，它不具有时空性的外观，因而不会存在于任何时空系统，它不可能承受由他物而来的因果性也不会被因果性施加于他物，因为我们所说的因果性是一种实在物之间的依赖关系"。[24]意识不可能是自然的一个组成部分，因为自然是在意识中被构成的。所以，它不是以任何方式因果性地依赖于自然。"自然的存在不是意识存在的条件，因为它是作为意识的一个关联项而产生的。它存在，只是

由于它在意识的有序联系中构成自身。”[25]

(D)现在，胡塞尔把意识加上在它之中构成的关联项统称为“绝对存在的全体”。这是一个没有边界的领域。[26]实在不是存在的全体，它只是绝对意识范围内的一个关联项。这里剩余的不是无，而是一切的一切。

这个观点是彻底的，因为它从根本上批判了自然主义。作为自然主义本体论之基石的物被证明是一个依赖于意识的关联项。物质不是一个根基。由于对物的存在的这种反省，胡塞尔便抽去了自然主义等级性世界图景的根基。这正是他“谈论存在”的深意所在。初看起来，一种悬搁了存在的沉思从根本上说是一个本体论，这似乎是一个自相矛盾的说法，但事实的确如此。这种沉思试图证明绝对存在是“非实在”而非“实在”。

第十七节 《观念》第一卷中的自然主义态度和人本主义态度

胡塞尔在《观念》第一卷曾允诺说要在下一卷中阐明自然科学和精神科学的关系问题。[1]他从没有考虑发表第二卷，该著在他去世后被收入他的全集里。我们所看到的第二卷全面地探讨了所谓自然主义态度和人本主义态度及其相互关系。

在这一节中，我将从历史的观点出发来研究《观念》第二卷的核心问题。在胡塞尔的早期著作中，自然科学与精神科学(或现象学)的关系产生着决定性的影响。《观念》第二卷终于对自然和精神的问题展开了详尽的讨论。人们通常认为，胡塞尔在论述“精神世界的构成”的第三部分试图把既有的精神科学并入现象

学中。[2]而我认为《观念》第二卷包含着更多的内容。胡塞尔在这里是在与自己过去的问题决斗。这些在其自身发展中存在的问题为我们提供了理解第二卷的钥匙。

在第二卷中,胡塞尔深入阐明了我们在上一节结合"基本思考"所概括的自然主义态度。我在这里只想作一个简要的归纳。胡塞尔把自然科学意义上的自然领域界定为"实在物的全体,它们或者本身是物质自然,或者以物质自然为根据"。[3] 我们在这种态度中发现了一种"不断延伸的基本假定":这里"首要的是对自然、物理自然的假定,根据这个假定,其它那些被称为自然的东西是从某种以自然为根基的存在获得其意义的"。[4]我们在物理自然的中心位置遇到了某种其属性并不具有严格物理含义的东西,这就是作为"身体内部实在事件之基础"的"心灵"(Seele)。[5]它从根本的意义上看是以自然为根基的,胡塞尔称它为广义的或第二性的自然。[6]这种意识观点就是自然主义那种"支配性的、具有决定性意义的统觉观念"。[7]包括一切评价、意愿和思想在内的意识变成了自然的一个片断。"'在'他之中,即在彼处的那个人之中,一个'我思'出现了,这是一个基于身体和身体的事件的事实,它是由自然的实质因果系统所决定的,这个系统不仅仅是物理的自然,但物理的自然仍然是一切其它自然所依据和被决定的。"[8]

胡塞尔还对人本主义态度进行了刻划,我们从中发现了《逻辑研究》的(心理学的)现象学的立场。他在描述这种人本主义时所使用的概念使我们强烈地感受到了狄尔泰的影响。[9]我意向性地指向的世界是一个主体性的、具有一种视界结构(a horizon structure)的"周围世界"(Umwelt),它不能被解释而只能被描述。这就是后来的"生活世界"。[10]这个世界与我自己的关系不是

因果性的而是意向性的、对这个世界中的趋势我既可以顺从又可以抵抗。选择完全是我的自由行为问题。[11]在我、世界和我们试图通过精神科学来加以“理解”的他人之间存在着各种动机关系。[12]胡塞尔现在认为，这种从意愿领域——某种目的的意愿激发起了某种手段的意愿——引申出来的动机概念适用于一切意识。[13]

在我概括的自然主义和人本主义这两种观点之间存在着某种紧张关系。[14]人既作为心灵又作为自然而活动，他是一个“双重的实体”(Doppelwesen)。[15]这是一个“令人困惑的事实”。[16]任何习惯于以自然科学方式来思考的人都把人理解为自然的部分。那些戴着习惯的有色眼镜的自然主义心理学家看到的只是物质自然，在那里存在着一些身体，它们具有某种因果性地依赖于它们的心理关联项。然而，自然的研究者们也作为个人而生活在一个个人的世界中。[17]因此，这里一向存在着从自然主义态度转向人本主义态度也即日常生活态度的可能性。因此，我们可以轻而易举地从那种仅仅看到自然的态度飞跃到那种我们赖以体验到自然的“对立项”或“对立面”(Widerspiel)的态度上去。[18]

我们可以以不同的方式来证明这两种态度的对立关系。我们可以把人们创造的文化对象视为自然对象。[19]作为一个自由主体，我引起的我的身体的运动同时是一个可以从纯粹机械观点来解释的物理自然中的事件。[20]因此，这种对立关系在关于人的二重观念中达到了顶点：把人看作个人的观点可以变成把人看作自然的观点。[21]这两种观点应当如何联系起来呢？活动的人如何可能既受因果律的制约，又是一个“**理性活动的主体呢**”？总之，**理性的自主性**意味着我能够从理论的和伦理的立场作出决定，它意味着我对自己负责。[22]

在胡塞尔看来，这种对立表现了狄尔泰、布伦塔诺、文德尔班和李凯尔特这些思想家的典型特征。他们都意识到了实证主义的片面性，胡塞尔对他们在这方面的努力给予了很高的评价。但尽管如此，他们都没有能够**彻底地**澄清自然科学和精神科学之间的对立。而这恰恰是我们这个时代最需要的东西。“从本质上说，我们的全部世界观都取决于对这些区别的澄清。”[23]

胡塞尔《逻辑研究》时期的思想似乎也包含着这种紧张关系。他在《观念》第二卷的一节中通过比较“实在关系”和“意向关系”明确了这一点。正如在《逻辑研究》中一样，胡塞尔在这一节中指出，我们在意向关系中指向的是一般的知觉和判断内容，即各种意向对象(noemata)。在这里，**关联项是否实际上存在是无足轻重的**。在各种实在关系中，物与具体个人(作为物质和意识的统一体)这两种实在物之间存在着一种因果性的联系。这种关系只有在物实际存在的情况下才可能存在。“如果物不存在，这种实在关系也将消失，但意向性关系仍然继续存在着。”意向性关系是我们在纯粹现象学领域中所遇到的关系。我们看到，我们因此不再关注意向对象的最终存在问题。在《逻辑研究》中，自然科学是要决定实在的真实存在问题。实在物被称为“自然科学的”物。我们可以把《观念》第二卷中的这一节看作是对《逻辑研究》的一个评论，它之所以唤起我们的兴趣，是因为它讨论的是某些胡塞尔在《逻辑研究》中常常对之保持沉默或只是一带而过的问题。他在《逻辑研究》中认为，从一种纯粹现象学的立场上看来，一个实在对象的存在与否是不会带来什么区别的。他理直气壮地认为，只有自然科学才关心这个对象的存在问题。在《观念》第二卷中，胡塞尔对此展开了深入细致的分析。如果实在对象存在，这里便存在着一种与意向关系平行的实在关系。具体说

来，振动是对象空间作用于我的感官的结果，我由此获得了感觉。我们可以因果性地解释这个过程。根据《观念》第二卷的观点，我在进行这种解释时经历了一种态度的转变：即从人本主义态度转变了自然主义态度。这样，动机关系变成了一种实在的因果关系，“动机就变成了一个实在原因。”[24]

我们在这里遭遇到的是胡塞尔思想在《逻辑研究》中运行的双重轨迹。这些问题现在能否得到解决呢？只要这两种态度作为具有同样合理性的东西相互并立，我们就不可能找到彻底的解决办法。我们只能在一个邪恶的圈子里打转转。在自然态度中，个人“从属于自然对象”。而在人本主义态度中，作为“单纯自然”的“自然”与其它东西一道是一个意识的意向对象。在这种态度之中，一旦我们对自然产生了一种特殊的兴趣，随后就转向了对自然科学的研究。人本主义态度由此变成了那种把人当作自然之一部分的自然主义态度。但是，这种自然主义的科学总是以从事其工作的人为前提，因此，从事自然科学的人又可以返回到人本主义的态度，依此类推。[25]

这两种方法的并存局面在《观念》第二卷中被打破了。胡塞尔在其最后一章中谈到了“精神世界之于自然主义世界的**本体论优先性**”。[26]这里不存在“两种同样合理的和并行不悖的态度”。胡塞尔说，这种错觉产生于人的自我遗忘和自然的绝对化。[27]

由于这种错觉，意识被理解为是以自然为根基的。**人本主义态度并没有破除这种“自然化”的理解**，无论在《逻辑研究》中还是在狄尔泰这样的思想家中都是如此。它们不是消除了这种自然的绝对化和把意识理解为“心灵”的看法，而是对它们**不予理睬**。因此，尽管人本主义态度不是自然主义态度，但它也是一种

自然态度。[28]个人被当作“实在的”个人、一个实在物、一个“精神的实在”。精神科学是一种以自然为根基的独断科学。[29]

只有当我们凭借一种人为的态度，即现象学还原，并揭示出意识的绝对性，这种二元论观点才能被彻底根除。即使是在独立存在的自然（这是我们不加思考地接受的假定）中出现的实在个人也是相对的，它指向着那种在其自身中构成着自然的绝对主体。[30]当我们发现了自然的相对性和意识的绝对性后，任何把意识视为“身体的一个层面”的观点都将失去立足之地。意识怎么可能以那种作为其相对关联项的某个身体为根基呢？

这种把意识从自然态度的局限中解放出来的新观点将人本主义立场**彻底化**了，并且赋予了它某种绝对性。这是唯一具有**本体论**有效性的立场。自然主义的思维依据的是对自然的非法绝对化，因此，这也就意味着对意识的自然化。胡塞尔由此走向了一种彻底的统一性观点。绝对意识是一切存在的根源。自然——从根本上说是物理自然——只有在绝对意识中才能够被构成。[31]

当然，这种解决方案也提出了一些新的问题。现在，自然主义观点必须屈从于人本主义或现象学的观点。（后一个概念要准确一些，因为在胡塞尔看来，人就是实在的个人，而意识仍被认为是与某个身体相联系的）。与此有关的问题是：这种自然主义的观点在何种程度上仍然可以得到合理性辩护？如果说将意识当作一种实在从根本上说是错误的，那么这种观点以及某种以它为支柱的科学到底还有什么意义呢？我将在后文对它们进行讨论。

第二章　心理学认识论和先验认识论

第一节　胡塞尔的先验观念论

一般来说，"现象学的基本思考"中包含着对一切在自然态度中无法解决的认识论难题的解决方案。如果一种现象学象《逻辑研究》的哲学一样仍然部分地受到这种自然态度的束缚，那么它就不能彻底澄清这些难题。它将仍然停留在理性心理学的水平上，如果不诉诸心理主义，就不能克服物自体的问题。因此，我在这一章中将证明，胡塞尔正是通过新的先验转向才提供了对理性的批判，而这正是《逻辑研究》问世以后他急切予以阐明的东西。他为获得明晰性所作的长期努力只是在先验现象学观念论的形式中才最终得到了原则的解决。在我看来，胡塞尔在这一阶段上的思想是决定性的，尽管它们在后来又得到了进一步的修正。

I.　没有"物自体"

"基本思考"中贯彻了一种对超越物概念的渐进性再解释。在自然态度中，超越物被理解为其自身的存在，即具有"显现"、"单纯的处所"和"实存"等存在特性。而胡塞尔证明这是一种荒谬的解释。他把独立自存的超越物比作圆的方这样的概念。这

个定义与物的真正本质是完全不相容的。物决不是某种与意识毫无关涉的东西。它不是一个独立的实体，而是一个依存性的、意向性的实体。一个独立自存之物的荒谬性在于，它同时是非独立性的（我们这里使用的是胡塞尔1894年以后的技术性概念）。对于一个非独立的物来说，其独立存在是不可思议的。物具有“某种本质特性，它在原则上（对胡塞尔来说，‘在原则上’一词一向意味着本质的必然性）是**单纯**意向性的、**单纯**对于意识而言的、是对意识而出现的显现物”。[1]

如果这是物的本质，那么，把那个以对非独立性的绝对化解释为根据的自然世界悬搁起来将不会使我们失去任何东西。因此，胡塞尔排除了与意识不能企及的超越之物有关的所有难题，这构成了其1907年系列讲座的起点。意识连同其关联项就是一个存在的“没有边界”的全体。这里不存在任何在意识之外并使意识难以望其项背的东西。正是出于这个理由，胡塞尔说意识是一个封闭系统，一个没有窗户的单子。这里所排除的并不是世界，而是关于世界的一种荒谬解释。意识是在其纯粹性上得到考察的，即作为其实际所是的东西、一个“**自身包含的存在系统**”、一个“不可分割、无法从中逃逸、不具有任何时空外观的……绝对存在系统”而得到审视的。[2]

当胡塞尔说意识是“在”先验意识中被构成的时，他绝对不是说对象正如那种内在的感觉物一样是内在的。因为这将使他的思想重新陷入洛克的“观念心理学”和贝克莱唯心论的泥淖之中。全部“基本思考”都建立在对内在意识和超越之物的明确区别之上。因此，这种内在性是一个根本不同的东西。它是胡塞尔在《现象学的观念》中所说的“纯粹的内在性”。在这个意义上，任何真正所予物都是内在的。胡塞尔在后来发表的著述中用“内在

意义的超越性"来指示这个事态。[3]与之形成鲜明对照的是"自然的"超越概念，它指的是某种意识之外的东西。

前述各种解释所遇到问题多半都是由于不理解"超越"概念的这种歧义性而产生的。人们通常把悬搁解说为一种对超越物的搁置，但胡塞尔在这同时恰恰在谈论要在另一种招牌之下保持超越对象。[4]要理解这样一些论述，我们就必须始终牢记这些用语的自然含义和先验含义是全然不同的。[5]

II. 传统的知识问题

对物自体的否定是胡塞尔发展中一个相当重要的步骤，事实上，我相信这是最重要的一个步骤。当我们以《逻辑研究》的难题为背景来看待这个否定时，这一步骤的意义便第一次充分显示出来。胡塞尔在这里从根本上彻底解决了他在《逻辑研究》中所面对的那些难题。他的知识论的独创性在于，这既不是一种实在论，也不是一种传统意义上的观念论。这种知识论瓦解了传统的知识论陈述并因此超越了关于这些陈述的传统答案。

在胡塞尔看来，超越性问题一直是全部知识论的起点，我们已经在《现象学的观念》中遇到了这个问题。当时，这也是胡塞尔自己的问题，他试图通过一种笛卡儿式的还原提供一种临时的解决方案。而在《笛卡儿沉思》中，胡塞尔从其新的先验立场上对这个传统问题进行了概括，它与《现象学的观念》中的难题是完全对应的。这个难题是：我作为世界中的一个人在活动，同时又"在"我的意识之中经验着这个世界。任何在这个世界中为我存在的东西都由于我的认知意识而存在。它是"我的体验的经验，我的思的所思，我的理论化活动的理论化内容，我的直觉的理智性内容"。如果我们象布伦塔诺那样把意向性当作我的心理意识

的一个属性，即当作"一个属于我这个人并且属于任何作为纯粹心理存在的他人的现实属性"，那么显而易见，"任何为我或某人而存在的物都在我或他人自己的意识生活中具有这种属性，它在我们对一个世界的全部意识和在全部科学活动中保持着自身。我对真实的和欺骗性的经验、对于经验中的存在和幻象的全部区别都是在我的意识领域中作出的……"。我所区别的先天必然性与荒谬性、真理与谬误，"所有这一切都是作为这里所说的意向对象的性质而出现于我的意识领域之中的。任何对真理和存在的奠基性和揭示性活动都是在我的意识中进行的，其结果表现了我的**'我思之所思'**(the cogitatum of my cogito)的特性。"《现象学的观念》对传统知识问题的这一概括之所以值得关注，是因为它描述了《逻辑研究》中悬而未决的超越性问题。这是对我所说的"理性心理学"的一个精彩的陈述。这里谈到了存在和非存在、真理和谬误，但所有这些谓词都是在心理领域中出现的。它们适用于活动及其关联项，即意向对象。那么，这里悬而未决的最大问题是什么呢？胡塞尔对此归纳如下："我在自己的意识领域中、在决定着我的动机联系中获得了确定性甚至那种不得不承认的明证性，这个事实成为可理解的了。但是，明证性如何能够宣称它超越了我自己的意识特性呢？"换句话说："我是如何走出我的意识的孤岛的呢？那种在我的意识中作为一种明证性经验出现的东西是如何获得客观性的意义呢？"[6]

胡塞尔在《欧洲科学的危机》中指出，既**在世界中**又**先于**世界的人类意识是人的主观性的悖论。[7]我们还可以把这个悖论演示如下：意识何以可能以某种仅仅对于意识而存在的东西为根基呢？"基本思考"的论证正是集中在这种形式的悖论之上。一方面人是世界的部分，另一方面世界是某种由于人才存在的东

西。但是,世界的一个部分如何可能构成整个世界呢?如同胡塞尔在《观念》第三卷中指出的,这就象一个部分吞噬了整体:“仿佛世界的主观部分吞噬了包括这个部分在内的整个世界。这是何等的荒谬!”[8]正因为此,说人是一个**先于**世界的主体同时又是**世界中的**一个对象,这导致了哲学中由来已久的困惑。胡塞尔在其后期著作中指出,这种立场所造成的紧张关系隐藏在自笛卡儿以来的全部西方哲学史中。这种在实在论和观念论之间的徘徊始终没有得到彻底地解决。甚至现象学在一开始也面对着这个“最大的奇迹”(the “wonder of all wonders”)面手足无措。[9]多亏笛卡儿我们才意识到世界对于意识的普遍联系。[10]我们不能象常人那样抹煞这种意识而将世界当作某种显而易见的东西接受下来,而必须严肃地对待主观性问题并彻底地解决它。因此,正如芬克所说,哲学的开端是“唤醒人们对于这个事情的神秘性的无限惊奇”。[11]然而,我们不能到此就裹足不前。胡塞尔认为,一旦现象学之光照耀在这个问题之上,这种意义的神秘性便荡然无存了。“这个奇迹消失了,因为它变成了一门彻头彻尾的科学。”现象学破解或理解了这个最大的谜团。正是在这一点上,胡塞尔也信守着将现象学变成一门严格科学的要求。针对这个最大的奇迹,他以自己特有的令人信服的方式写道:“一个奇迹是某种完全不可理解的东西,而当我们把某个难题归结为一个科学问题,它就是可以理解的了。后者是一个尚未得到理解但最终证明是可理解的问题,它将通过理性而得到理解。”[12]他还写道:“真正的知识论旨在澄清问题,而被澄清的东西是某种逐渐变得可理解并得到理解的东西。因此,它完全是一个‘奇迹’的反面。”[13]然而,胡塞尔在何种程度上并以何种方式兑现了这个论断呢?

在哲学史中，人们对知识问题作出了两种回答，但哪一种都是不能令人满意的。第一种答案是贝克莱的主观观念论，它把世界消解为意识现象。这是一种"心灵一元论"。[14]这种观念论允许一个部分来吞噬整体。世界被还原为处于其中一部分（即人的心灵）之中的一个现象。这个观点也被称为心理主义或先验心理主义，因为它把世界消解为一个主观事件。任何非内在性的东西都被赋予一种单纯意向对象的地位："存在"就是"被感知"。[15]胡塞尔认为这种心理主义是荒谬的，因为作为人类心灵即作为某一局部领域的意识决不能作为一个基本的领域来发生作用。心理学的意识是以无所作为的性质为其根本特征的：它只是接受眼前的世界。在心理学的水平上，我们必须对为我存在和自在存在作出区别。如果象叔本华那样把世界视为世界的一个表象，那么就将否认人"在宇宙中那种微不足道的和无足轻重的地位。"[16]

这种主观观念论的对立面是实在论。实在论承认世界表象的主观性，但它试图在意识和外部世界之间架起一座桥梁。这是通过因果性推理而做到的。主观表象是外部世界的一个结果，我们可以通过这个表象得出关于自在存在的外部世界的结论。笛卡儿也是以这种方式来解决问题的：他试图通过关于不可怀疑的内在领域的推理来证明外部世界的存在。[17]这种实在论尤其经常地出现于如下形式之中：外部世界是物理学的对象（第一性质），我们把它当作一个在显现的主观世界（第二性质）之后的世界来分析的。各种对我们显现的现象是物理学概念的主观性起点。胡塞尔从布伦塔诺那里学到的正是这种形式的实在论。它对于胡塞尔的思想产生了重大的影响——直到后来他还在继续反省物理世界与生活世界之间的关系问题。这种实在论也是《逻

辑研究》的一个(隐蔽的)背景。当胡塞尔指出它的荒谬性时，他就需要对物理物的地位进行新的反省。我将在另一节中再次回到这个问题上来。

III. 胡塞尔的解决方案

当胡塞尔试图以彻底的方式解决这个知识论问题时，他对这个问题的表达式进行了批判：主体**先于**世界同时又是**世界中的**一个对象，这在胡塞尔看来并不是一个表面性的问题。它当然是一个实实在在的问题，但也是一个在自然态度**之中**产生的问题。上述两种解决方案都基于同样的起点，即把意识视为人的心灵。这种看法必然导致自在之物的问题或某种心理学的观念论。由于没有清晰地意识到心理学意识与先验意识之间的区别，包括康德在内的一切现代认识论都深陷于这种困境中而不能自拔。[18]我们只有凭借"基本思考"中所表现出的那种对物和意识之所予性的彻底反省才能破除这种把心灵等同于意识的偏见。[19]这样，意识不是世界之间的一个局部领域，而是全部存在的绝对领域。这种意识不是接受性的和无所作为的，如同芬克所说，"在其幼稚地加以假定的无所作为性质背后闪耀出它的先验之光"。[20]因此，先验观念论没有堕入某种将世界还原为它的一部分的荒谬的心理学观念论。传统的观念论正确地指出了世界之于意识的相关性。它的错误在于把这种意识当作"在一个先行给予的时空自然中存在的某一身体的心灵"。[21]这就使我们不可能理解世界和意识之相互联系的奇迹。但是，那种将一切奇迹都变成可理解问题的先验现象学则勘破了那种认为意识既**在世界中**同时又**先于**世界的悖论：这是一种**在自然态度中出现的悖论**。一旦我们破除了这种自然态度并揭示出作为意义赋予的世界和

意识的真正存在,那么它们之间的关系就不再是神秘的了,而成为一种科学分析的具体领域。[22]"在它背后再也没有什么能够让我们以感性的方式去追问和理解的东西了。"[23]

实在论就其荒谬程度而言与心理学观念论在伯仲之间。它是以心理学意识为基础来证明世界的存在。在此,那个有待证明的东西已经包含在假定之中,因为心理学的意识被理解为世界的部分,因此已经假定了世界的存在。[24]我们从一开始就假设自然世界是一个独一无二的基础。由于实在论从心理学的自我出发,但又不想将世界还原为这种自我,因此它自然会得出那种独立于意识而存在的"物自体"观念。我们已经知道,一种独立性的超越之物正象一种圆的方的观念一样荒谬。因为意识是至大无外的。胡塞尔论证说,世界不可能"从外部"进入到我的意识之中。"任何外部的东西都是在意识之内的东西,它们在其自我显现中获得其**真实存在**并在这个意识中得到确证……"[25]因此,要从这个意识中引出一个外在于它而存在的实在是荒谬的。"**我们无从想象一个能够突破意识生活的地方**,从而遇到一种与显现在意识自身的主观性中的某个意向统一体不同的超越物。"[26]这样一种因果性推论混淆了世界之内的因果联系与意识和世界的先验联系。[27]

因此,先验观念论虽然既不是一种心理学观念论也不是实在论,但它对二者之中的正确因素都给予了恰如其份的评价。观念论从世界是意识的关系出发无疑是正当的,但胡塞尔证明说,我们必须从一种先验的意义而非心理学的意义来理解这种对于意识而言的存在(being-for-consciousness)。他希望以"先验的主观化"来取代"坏的观念论"的"坏的主观化"。[28]前现象学的先验哲学是一种自我异化,正如心理学主体是一种自我异化意义

上的主体一样。[29]这种主观主义必须要由那种最普遍和最彻底的主观主义即先验主观主义来克服。[30]

对实在论来说也是如此。先验现象学也恰当地对待了它的合理因素。我们可以把它称为客观主义,因为"它辩护了任何在和谐的经验中表现出来的客观性的合法地位",并且没有堕入实在论客观主义的错误,即以一种荒谬的方式把这个经验对象绝对化从而使它成为超越性的。[31]在其撰写的"后记"之中,胡塞尔指出他的观念论并不否认世界的实际存在。它寻求的仅仅是"澄清……这个世界的意义,即那种使它向任何人显示出其实际合法性的真正存在的意义。世界存在着,它在经验中作为一种以普遍和谐的方式持续存在的宇宙而被给予,这是无可怀疑的。"[32]

前面,我已经指出,只有在其转向先验观念论的时期,胡塞尔所谓回到对象去的主张才具有合理意义,因为只有在这时他的哲学才首次赋予对象以自己的功能和地位。在这之前,实际存在的对象被一种心理学意义的哲学剔除掉了:它被冷落在一旁。这种局限性的确表明了那种哲学在面对超越问题时所表现出的无所作为状态。胡塞尔关于超越物的观念论哲学试图在避免如下两个极端的同时给予这个物以应有的地位:首先,这种超越物不象实在论所假定的那样是一种独立自存的东西。其次,它不是一种幻象。笛卡儿所犯的是后一个错误,因为他在一种关于不可怀疑的确定性理想的影响下坚信,这种幻象必然会削弱相对性的价值。因此,胡塞尔认为他比笛卡儿更加充分地承认了客观性原则。那个以一种普遍和谐方式而存在的经验的连续过程始终是一个假定,因此,世界的非存在也是可以想象的,就此而论,超越性知识也是相对的。这表明这种知识不象先验意识的内在经验那样是不可怀疑的。即使如此,它仍然是一种具有其自身合法

性的经验，如果仅仅因为其存在方式而拒斥它那将是愚蠢的，因为这将是一种错误的绝对性理想：它在不存在绝对真理的地方去寻找绝对真理并因此拒绝了相对真理。[33]

这里，我必须对现代存在主义解释作一个评论。当这些解释者认为胡塞尔哲学超越了传统的知识问题因而它既不是观念论也不是实在论时，我是毫无异议的。然而，如果他们由此得出结论说，应当在一种存在主义的意义上来理解他的现象学，即将认知关系理解为一种"遭遇"关系，我就必须加以反对了。胡塞尔是通过一种全新的观念论来克服传统的对立的。正如英加登等人指出，"观念论"和"实在论"概念具有许多种含义。胡塞尔对传统的观念论和实在论形式的拒斥并不能使他自动地成为一个存在主义者。

IV. 与《逻辑研究》的比较

从先验观念论的立场来看，人们可能会说《逻辑研究》的哲学没有脱离自然态度的巢臼。如果那里的确是以自然概念来阐述这个问题的，那么胡塞尔所提供的两种可能答案就会带来一些问题。

我们在本书的第二篇中已经看到，《逻辑研究》当然不是一部心理主义著作，它也不是一部将存在还原为意识这一意义上的观念论著作。对实在对象与意向对象的区别已经预先排除了这样一种看法。意向对象的确是依赖于意识的，但它没有对实在本身作出任何预设。它出于方法论的根据而对实在不予考虑。判断在这里只被用于经验和经验的关联项（意向对象或"引号中的对象"[34]）或"如此这般的"所感知物。这表明超越性问题并没有

得到解决：它只是被存而不论。因此，认识论所依据的仅仅是心理学意义上的内在相关性。胡塞尔指出，如果我们不把这种知识论视为先验哲学，那么它就的确具有几分合法性。[35]它具有一种经过限定的含义。只有当我们克服了这种把意识视为心理学意识的观点并将心理学水平上所达到的结果重新解释为（通过"转变态度"）先验哲学的结果，它才具有重要的哲学意义。[36]

但在《逻辑研究》中，意识仍被理解为"心灵"，即一个以物质为根基的局部领域。胡塞尔在此尚未发现意识的绝对性。因此，他没有能力从根本上澄清认识论问题。他的哲学没有能力以一种彻底的方式来阐明相关性问题。如同他本人所说，这种阐明的先决条件是一种"彻底的意义转变"。[37]准确地说，他在《逻辑研究》中的立场是一种方法论的心理主义，其起点是心理学的意识，因此认识论最终仍迷失在一个死胡同中。根据这个立场，要确立一种自圆其说的知识论，我们就只能将"存在"还原为"感知"（这与胡塞尔的想法是背道而驰的）。在《形式的和先验的逻辑》中，胡塞尔对他那个时期的立场作了清楚的说明。他意识到自己在《逻辑研究》中没有克服心理主义。这里，我们必须把"心理主义"这个概念理解为前先验心理主义，即一种把意识视为心灵的观点。《逻辑研究》的确批判了逻辑观念的心理学化倾向，但这代表的不过是一种经过限定的心理主义概念，即胡塞尔后来所称的"逻辑心理主义"。[38]

在《逻辑研究》中，胡塞尔实际上更接近第二种答案，即实在论的答案。在显现的世界之后存在着一个被放在括号中的实在世界。胡塞尔后来终于意识到，这种对表象和物自体的区别是所谓现象学的心理学的典型看法，它是在一个前先验水平上来分析意识的。[39]然而，我们无论如何也不能把胡塞尔的立场等同于

布伦塔诺，因为《逻辑研究》中决没有从显象到物理学之物的因果性推论。认识到这一点是很重要的。在我看来，他在这里的沉默代表着某种不满。但他并没有诉诸一种布伦塔诺式的解决方式来封闭他的不成熟的思想。他对这个问题的审慎论述流露出他不愿意对此给出简单的答案。当然，实在论的确是其心理学知识论的背景，但这种实在论更多关注的是对心理学意识的软弱性和接受性的一般考察，而不是提供一种关于现象“背后”的超越物的明确理论。

V. 关于构成的概念

在上述背景下，我们将如何理解那个争议颇多的构成概念呢？在此，各种意见的焦点仍然集中在应该把构成理解为一种“创造”还是理解为“使某物显现”。

我在第二篇中已经表明了自己的看法，对胡塞尔著作的一般分析证明，与胡塞尔思想的不同阶段相适应，对于这个问题有两种不同的答案。在《逻辑研究》中，构成的确意味着使某物显现。被构成的对象即是现象。我们可以以“遭遇”这个概念（这多少有点非历史的意味）来描述意识和对象的关系。

但是，胡塞尔在这一点上的思想不是一成不变的。《逻辑研究》中的全部问题可以导向一种全然不同的观点。胡塞尔的发展史应当表明，《观念》第一卷的先验观念论是其以前一系列思想的必然结论。在我看来，那种在所谓存在主义现象学影响下波及甚广的解释，即将《观念》第一卷的构成观念解释为“让在”(seinlassen)，实在是对胡塞尔发展以及其现象学最深刻意图的误解。这种解释没有历史文献方面的根据，它实际上是从《逻辑研究》的高度来看待胡塞尔的后期发展。

我们在比莫尔那里看到了这样的解释。他把先验意识的构成理解为一种“意义的构成”。[40]这是与其还原观念相一致的：还原终结了那种指向物的幼稚态度从而将我们的注意力转向内部以便在意识的构成活动中揭示意识。这样，还原就从存在的东西转向现象，也就是说，我们之所以认识那种存在的东西，只是因为它是为我存在的。因此，构成是一种对物的现象性的构成，而不是对物本身的构成，物被放置在括号之中。[41]德·韦伦斯象一些人一样用“让在”概念来描述意识与实在关系。但利科正确地指出，这个概念只能在那种以接受性为其特征的心理学现象学水平上来使用。[43]这种心理学的现象学代表了胡塞尔思想的一个历史阶段。在转向先验现象学之后，它仍在一种较低级的前先验水平上发挥着作用。

这里，我还必须对那个常常用来刻划胡塞尔观点的“意义观念论”一词进行说明。[44]这个概念具有不同的含义，这取决于其使用背景是心理学现象学还是先验现象学。人们可以证明说，《逻辑研究》中所谈论的是一种意义观念论而不是存在观念论，因为在这里依赖于意识的是意义而非存在。胡塞尔在1910年就已经放弃了这种对存在存而不论的观点。他在《观念》第一卷中将意义等同于存在：存在就是意义，“舍此之外别无它物”。我们也可以把这称为一种意义观念论，但这个表达在这里具有完全不同的含义，因为这里不再有一种与存在截然对立的(心理学的)意义。因此，这个表达代表着一种将存在还原为意义的本体论的观念论。[45]

根据“基本思考”中的明白无误的论述，我试图勾勒出胡塞尔构成概念所经历的发展过程。通过一种历史分析，我们看到先验观念论是这个发展过程的必然结果。著名的先验现象学还原并非某种从天上不期而至的东西，它是胡塞尔以前思想发展的产物。

对胡塞尔现象学的观念论解释后来在胡塞尔的助手芬克的文章中得到了强有力的支持，对此我已经多次提及。胡塞尔本人读过这篇文章并宣称它与自己的思想毫无出入。因此，芬克的文章对于关于胡塞尔的解释产生了重大影响。[46]他使用了一些最强有力的表述来描述胡塞尔观念论。他写道，我们必须把构成视为一个生产性的创造过程。“把构成的本质理解为生产性的创造，无论这听起来是多么刺耳和不着边际，但它至少与那种以接受性为其特征并不得不接受一种自在存在的（心理）体验之流是完全对立的。”[47]芬克把世界视为“那个允许世界出现的先验生活的外观”，视为“绝对意识的最终客观化”。[48]他还认为，胡塞尔只是在后期思想中才明确了构成的那种创造性特征。由此，芬克把《观念》第一卷与那个使意识的创造性构成特征清晰地显现出来的后期阶段区别开来。从某种意义上说，《观念》第一卷的分析只是权宜性的。胡塞尔在这里凭借还原在原则上发现了先验意识，但对这种意识的界定尚不够明确。[49]人们似乎有理由认为，《观念》第一卷代表着一个过渡性阶段，其论证在两种解决方案中逡巡徘徊[50]（这是一种芬克绝对不同意的解释）。由此而来的见解是，构成概念包含着一种可以引出两种解释的歧义性，这个看法尤其体现在《观念》第一卷索引的戏剧性经历中。该书1922年再版时收入了G. 瓦尔特整理的一个索引。在这个索引中的“现象学观念论”一词下面有这样一个重要注释：“《观念》中实际

上没有提到'现象学观念论'这个概念，但是，胡塞尔在这里的某些论述可以成为关于这个问题的广泛讨论的一个组成部分。因此，出于分类的考虑，在索引中罗列出所有**支持**或**否定**这个概念的两方面论述似乎是有益的。"后面，瓦尔特列出了这两方面论述的一览表。这样，我们似乎可以根据《观念》的本文看到两种相互矛盾的观点。

一年以后，胡塞尔在《观念》第一卷样书的眉批中表达了自己对这个索引的不满。[51]在该书第三版(1928年)由兰德格列伯提供的索引中，我们在"现象学观念论"一词下看到了一个比较明确的注释。兰德格列伯也提到这个概念在《观念》第一卷中没有出现，但他接着补充道，该书的全部论证可以"被理解为一种广义的'观念论'……因此，我们把那些可以明显见出现象学'观念论'特色的论证罗列出来。"[52]由此看来，兰德格列伯已经事先承认胡塞尔在《观念》第一卷所坚持的是观念论立场。我们要作的全部事情无非是指出这种观念论的本质特征。这种改变无疑是在胡塞尔要求下作出的，它显然来源于胡塞尔那种希望以后来的立场来解释以前著作的冲动。因此，只有对《观念》本文的分析才能最终为我们提供可靠的解释。

毫无疑问，《观念》第一卷只是在提到那种接受观念或本质的立场时才使用"观念论"一词。因此，胡塞尔在这里对这个概念的使用与《逻辑研究》没什么两样。[53]此外，他还提到我们不能在贝克莱观念论的意义上来理解他那种将物还原为意义的努力。同时，他也拒斥了19世纪上半叶那种"与自然科学格格不入的"思辨观念论。所有这一切无非表明他在这里拒斥的是某几种观念论。[54]

如果我们想得到一种确定的解释，那么在我看来，单单凭

《观念》第一卷中所使用的几个孤立概念来讨论它的观念论是没有意义的。这里，我们仍然必须以“基本思考”作为我们的起点，因为只有它向我们明确提示了先验现象学的基本含义。如果我们把“基本思考”正确地理解为“关于存在的谈论”（Seinsrede），那么无疑就会看到胡塞尔是以一种观念论来解决知识论问题的。我将指出胡塞尔关于物质最终无非是一种意识的意向关联项、一种具有意义赋予功能的意识所设定的意义的全部论述。我还将指出那个在其自身中构成着世界的意识的绝对性。世界的存在与否取决于意识中出现的某些联系。在我看来，如果否定了这种观念论，我们就不可能理解胡塞尔的全部发展。不仅知识论将因此陷入一种困境，而且——我们在后面一章将会看到——心理学也不能彻底地从自然主义中解脱出来，这种自然主义恰恰是胡塞尔在《观念》第一章中试图从根本上加以克服的东西。

不仅如此，G. 瓦尔特在索引中罗列出的那些否定胡塞尔观念论立场的论述是经不起严格推敲的。其中一些是基于对胡塞尔观念论（它不是一种心理主义）本质的误解，另一些则是基于胡塞尔关于意识关联项、关于一个世界之存在的必然性（在一定条件下）、关于那种构成着某一实在对象的意识的现象学等方面的论述。而所有这一切都不足以构成反对胡塞尔观念论的理由。对物和世界的再解释并不蕴涵着对观念论的否定。

这种分析同样适用于那些在对胡塞尔构成观念的讨论中仍具有很大影响的解释。一些人关注的是那种包含着转向对象（所谓“物自身”）的意向性概念。而另一些人关注的则是胡塞尔赋予知觉的优先地位，一种空洞的意向可以据此而获得充实。这个观点常常以胡塞尔关于物在知觉中的“亲自（leibhaft）显现”的表述作为根据。这些看法一再被用来论证胡塞尔的实在论思想，至

少是用来证明与其观念论哲学并存的实在论倾向——彷佛胡塞尔在实在论和观念论问题上表现出了一种分裂意识！这些解释占据着一个显要的地位，例如，J. 瓦尔在其冗长的论证中就赞成一种实在论的解释。[55]

就意向性而言，历史的分析已经十分清晰地表明这个概念与一种向实在论的转向毫无关系。人们似乎以为，只是由于海德格尔将这个概念解释为“实存”或“敞开状态”(Offenheit)才带来了这种意识的失落。但他们好象很快就忘记了这样一个事实：在海德格尔对其进行解释之前，意向性概念已经经历了一个很长的历史过程。

认为知觉概念代表着知识中的接受性因素——至少不是创造性因素，这是康德的看法，它不适用于胡塞尔的现象学。当胡塞尔本人在“基本思考”中试图通过一种对感性知觉的本质分析为观念论提供证明的时候，人们怎么能把上述理解当作对实在论的一种论证呢？相对于知觉而言，感知对象是依赖性的，这才是胡塞尔知觉理论的根本要素。

我们在本书第二篇已经证明，物的“亲自显现”(leibhafte Gegenwart)这个表达甚至不能够用来证明《逻辑研究》中那种实在论的知觉观点。当胡塞尔在《逻辑研究》中写到知觉使物具体显现时，他所说的是意向活动赖以把握感觉内容的那种内在的心理学方式。这里涉及的是感觉内容与解释的意义(质素)的关系问题。这里没有涉及到实际存在的对象问题。[56]在《观念》第一卷中，胡塞尔不再对实际存在物和感知物进行区别。如果我们从作为相对的和依赖于意识的所予物的意义上来解释感知物，那就没有理由接受一个超越于它的实在的“物自体”。因此，我们决不能用感知物的亲自显现特性来反对关于胡塞尔的观念

论解释。从本质上说，自身显现的对象的存在方式是依赖于意识的。这种本体论对于那个与观念论相对立的实在论的认识论问题来说是具有决定意义的。

必须再一次指出，我们应当从这种本体论的意义上来理解胡塞尔的观念论。由于在这个问题上一再出现的许多看法并不是以胡塞尔的思想为根据的，因此我们必须予以剔除。这对于某些支持观念论解释的论证来说也是如此。在这样的论证中，人们有时使用了“生产性(gebende)的直观”这个概念。这似乎表明了胡塞尔和康德的典型区别，因为对前者来说，知觉已经是创造性的。[57]但是，使用这个在《逻辑研究》中已经出现的概念并不能使我们得出任何确定的看法。例如，G. 瓦尔特在其索引中就把这个概念囊括在否定胡塞尔观念论的论证当中。她这样做是有道理的，因为胡塞尔在前先验水平上就已经使用了“生产性的直观”这个概念。[58]

因此，我们没有必要为《观念》第一卷中缺乏“创造”或“生产”这类概念而感到遗憾，仿佛这就使我们失去了一个赞成对胡塞尔思想进行观念论解释的一个重要理由。实际上，胡塞尔对超越物之构成的论述是十分清楚的，[59]它并不依赖于任何象“生产”或“创造”这一类概念，因为这些概念同样会在此引起各种解释的问题。在这个背景下，我们回想起了关于范畴活动之自发性的讨论，它在这方面同样于事无补。[60]芬克指出，德文动词“leisten”具有多种含义，它可以指对一个器具的制造，一件艺术品的创造，一个观念的产生等意思。[61]那么，我们应当以哪种含义作为我们解释的起点呢？

与此相反，胡塞尔给出的“独立性”和“非独立性”的含义是十分明确的。一旦从这个角度解释“基本思考”的观念论立场，我

们就能够理解胡塞尔的意图所在。令人遗憾的是，胡塞尔很少提醒读者去象他那样来理解他的观念论思想。许多解释者更倾向于根据传统概念来看待他的哲学，由此导致了无休止的争论。难道胡塞尔本人没有权利去确定他的先验观念论的含义吗？

最后，我还要讨论一下内在时间中的构成问题，它涉及到由活动来加以解释的质料或感觉材料问题。[62]胡塞尔在《逻辑研究》中没有对感觉内容的来源加以说明，这与他对描述心理学的方法论限定是一致的。但是，当他转向先验观念论之后，这就带来了一个重要问题。由于意识是至大无外的，我们就不能认为感觉内容来源于某种外部世界的刺激。斯皮尔博格称这种感觉材料是"构成性现象学核心处的一个最明显的实在论因素"。[63]这与瓦尔的看法相同的。芬克认为，我们只有在内在时间中的构成学说中才能解决这个问题。在这里，解释的材料并不象在康德哲学中那样是一种异质因素。"如同活动自身整体的意向性形式一样，那个最初被当作一种活动的非意向性因素的质料(hyle)是在现象学时间的意向性自我构成的底层被构成的，这种构成并不是一个由许多孤立活动所形成的过程。"[64]人们通常认为这种时间中的构成理论是对胡塞尔哲学进行观念论解释的决定性因素。[65]但是，我将在这种方法论讨论的范围内补充这样一个看法，即对于观念论的判定不一定对内在构成理论具有判定意义。在"基本思考"中，胡塞尔从未提到这种时间的构成问题。相反，他对观念论的判定是与对经验的不可怀疑的批判相联系的。我们有更充分的方法论理由在这种批判的基础上来解释时间的构成问题。此外，当我们象胡塞尔

1905年所作的那样把假定的物理刺激这种含义悬搁起来之后，人们似乎也可以在实在论的意义上来解释这个构成问题。[66]例如，索科洛夫斯基在对内在构成进行了详尽的分析之后认为，这不足以改变他对构成概念的解释。从某种意义上看他是正确的，因为对时间的分析在一种心理学的水平上也总是可能的。这里，决定心理学水平或先验水平的不是描述本身，而是描述所依赖的那个理论框架。它取决于我们是否预先将自然态度悬搁起来，即是否消除了那种对意识的实体化理解。

第二节 物自体和自然科学

物自体问题与自然科学是密切相关的。对布伦塔诺来说，主观现象背后的不可知物与物理学的物是同一的。年轻胡塞尔也接受了这个观点。在《逻辑研究》中，胡塞尔信守着现象世界和物理世界的区别。尽管现象不是意识的一个部分，但它依赖于意识，而物理物却不是这样。他还谈到形而上学物自体也正如自然科学的物一样。因此，胡塞尔观念论立场要求对物理学进行重新反省。我们已经在《作为严格科学的哲学》和“基本思考”的一个补充中发现了这种反省。现在，借助于这种对自然科学研究的分析，我们可以更好地将胡塞尔的先验观念论与布伦塔诺的知识论进行比较，并进而与胡塞尔本人在《逻辑研究》中的知识论进行比较。

1. 《观念》第一卷中的物理物

在上面提到的那个附录中，胡塞尔对一种自然科学的知识

理论进行了描述。正如他的著述中其他的类似描述一样，胡塞尔在这里虽然没有提到布伦塔诺的名字，但他陈述的显然是**布伦塔诺的观点**。这个被胡塞尔称为"实在论"的观点认为："我们应当把那种真正被感知到的东西——就其首要意义而言，即显现着的东西——视为显象，而某种他物的固有结构则是与它内在间离的或分离的。从理论的立场上来看，为了对我们赖以体验这种显象流动的方式进行解释，我们就必须把后者视为一种实在，它是作为假设和完全未知物、作为这些显象的隐蔽原因、作为我们只能间接地加以说明和通过数学概念来加以类推的原因而被接受下来的。"[1]胡塞尔认为这种理论与物的本质和我们关于物的经验的本质是完全对立的。他因此指出，我们必须拒斥这种谬论。他试图表明，"感性规定性内容"的承载者与"物理规定"的承载者是完全同一的，物理学家的经验与日常感性知觉是毫无二致的，因此，把物理物视为感知物的原因——尤其是一种**未知的原因**——是错误的。

在"基本思考"中，胡塞尔已经证明，物理学谓词的主词与感知规定的主词是同一个东西，从这个意义上说，他对这个问题的进一步讨论当然就是一个"补充"。不过，这种同一性并不意味着我们可以抹煞感知物和物理物（用笛卡儿的概念来说，它们分别指示着想象对象和理智对象）之间的区别。[2]事实上，胡塞尔甚至希望比那些坚持第一和第二性质学说的人更确切地作出这种区别。通常，人们总是把空间当作第一性质，但这是一个错误。因为颜色和空间形成了一个不可分割的统一体。"感知空间"(Sinnenraum)也属于显象，我们不能把它等同于物理学意义上的真实的或客观性的空间。[3]

无论如何，这种明确的区别与不同属性的承载者的同一性

是完全相容的，因为感知属性与物理属性之间没有什么对立可言。后者代表着对前者的更加精确的规定。物理学家所面对的物与我们在前科学知觉中所经验的物是一个东西。“他观察和实验的物，他持续关注的物，他放在天平中进行衡量的物，他放进溶解器具中的物——正是这个物是物理学谓词的主体，因为它正是那个具有重量、密度、温度、电阻等性质的东西。同样，被感知到的过程和它们自身的联系正是物理学家凭借诸如力、加速度、能量、原子、离子等概念来加以说明的。”[4]

胡塞尔意在表明，自然科学家所作的这一切在那个已经出现在物的经验的较低水平上的构成过程中具有其起点。就知觉已经在显象的多样性中提供了一种统一性而言，这里存在着一种连续性：我经验到同样的属性，但却从不同的角度去看待它。我们把一系列属性知觉为同一物（即所指对象）的性质。这里，胡塞尔在谈到多种属性对于一个物的关系时使用了康德“对于对象的关系”的概念，这恐怕不是偶然的。[5]其实，在知觉的水平上已经出现了康德所概括的那种自然科学的特征，即构成一个统一体的多种要素的联系。

在物理世界的构成中产生了一个更加深层的统一体。正是在这里，在日常经验中被视为终点的物被理解为物理物的显象。这意味着物理学家必须使所经验的物从属于一种因果性分析，这种分析使它与一切可能的境况联系起来。他在变化的经验中寻求着那种在显象中显现自身的同一的、不变的因果性质。因此，物变成了基础性的合规律联系的显象。[6]

这种较高的构成类型无疑超越了感性的、直观的水平。象原子和离子这类理论概念的非直观特性并不是我们知觉器官不完善的产物，这是一个与原则有关的事实。[7]我们甚至可以说，

如果这种思想的产品可以被感知到，那么概念的理论构成将失去任何意义，因为这种概念构成的意义就在于达到一个比知觉水平更深的层次。在《观念》第二卷关于所谓反常事物的有趣评论中，胡塞尔表明物理学的宗旨在于超出一般的感性领域。一个手指感觉到的东西可以由其他手指的触摸来矫正。由于斜视而产生的视觉错误（例如重影）则可以通过我们的触觉来加以矫正。但是，我们仍然可以想象一个整体的反常情况。这使我们意识到显象的世界对于我们的感官来说是相对的。因此，我们不得不探求一个独立于感觉的非相对性的世界。[8]伽利略在这方面迈出了第一步，胡塞尔称这个步骤是从含糊的经验走向精确的经验。

在这种精确的规定中，理性几何学和形态学是先于因果性分析的不可或缺的手段。在物理学中，这表现为伽利略把几何学应用于物理现象。[9]这种几何化（胡塞尔在《欧洲科学的危机》中对此倾注了更多的关注）之所以可能是因为物具有空间的特性——即使这里所说的空间并不是一种精确的几何空间。

在《观念》第一卷中，胡塞尔已经清晰地意识到“感知到的空间”与“数学空间”的关系问题。前者是直接所予的并通过形态学概念而得到描述，而后者是从某些公理中演绎出来的。这些公理是在一个以感知空间为其起点的观念化过程中得到把握的。在这里，胡塞尔许诺要在“这些研究的续篇中”探讨描述概念和精确的理想性概念之间的悬而未决的关系问题。[10]他在后来又一再重申了这个诺言。[11]在《观念》第一卷中，胡塞尔已经注意到了他后来将在“生活世界”的主题里所讨论的问题。虽然他关于这个问题的思考尚未

明确描述出来，但我们已经发现了某种关于生活世界本体论的暗示，尤其是在其形态化本质的学说中。[12]对形态化本质的描述使一门关于生活世界的观念科学成为可能。一些评论者宣称，它们发现了生活世界主题与本质还原的不和谐关系，但我们必须注意的是胡塞尔对于本质类型的区分。形态化观念只是一种与生活世界的非精确特性相适应的手段。除此之外，胡塞尔还区分出康德意义上的观念，即通过观念化而产生的观念。这种使精确的几何空间得以产生的观念化主题在胡塞尔早期思想生涯中就已经出现了。他在《逻辑研究》中已经用这样一些概念来谈论“intellectio”（理智）：它是理解一个观念的根基。[13]这个思想甚至出现在胡塞尔最初的著述中，由于本质还原的学说在那时尚未出现，因此，这里还不存在本质直观的基础。[14]

当我们进行观念化时，我们想象的是一个从原则上说不可能封闭的过程。我们理解的是一个无限性的观念——其中所予的东西并不是无限物自身，因为这是不可能的，但关于这种不可能性的直觉是无限的。在几何学中，这表现为我们根据所直观的形式来思考几何图形的过程。几何图形便是这个过程的一个思想界限。总之，远在胡塞尔在《欧洲科学的危机》里对这一系列想法进行广泛的论述之前，我们就已经在其最初的著述中发现了所有这些思想。[15]

由此，我们可以得出五个结论。第一，把物理物视为被感知现象的原因是不正确的。我们的确可以把从一个显现物到另一个显现物的推论视为现象的原因，但这决不同于对现象背后的某种原因的推论。现象的谓词与物理学家的谓词同属于

一个同一性的主词，这就先行排除了它们之间的任何因果性关系。[16]

其次，这里也不存在假想的未知原因。物理学家所研究的自然是完全已知的。不错，这个自然并不是可以通过感官而感知到的，但它无论如何可以被思想。我们对于一种直观模式的探讨并不是要补偿我们的认知器官的某种缺陷，它是通过感知手段而理解一个观念统一体的实用方法。一般来说，这些由思想创造的统一体具有一种"在直观中所予的意义"。[17]

第三，由于这两类谓词的主词的同一性，我们就不能说显象是一个影象或符号。影象或符号指的是它们所代表的某种别的东西。而一个具有其颜色、形式、滋味和气味的感知物不是某种它物的记号，它就是其**自身**的记号。[18]因此，得到进一步确定的就是这个物本身。

第四，将物理学的程序描述为对第二性质即"纯粹主观性质"的排除显然是错误的，[19]同样，将知觉刻划为假象(Falschnehmung)也是不正确的。被感知的世界对我们的感官来说的确是相对的并且是物理世界的一种显象(Erscheinung)，但是显象并不是幻象(Schein)。正如当我们在物的构成中发现了一种深层的统一体时并没有把较为初级的感知阶段当作幻象而予以排除一样，我们在物理世界的构成中也没有将物的水平这一阶段予以排除。如果将它们排除，我们就是在放弃自己所依赖的基础，因为感觉的世界是物理学的起点，是思想赖以进行活动的中介，是思想的基础。我们由此可以理解为什么现象世界在理论证明中具有一种关键作用——如果把这种经验当作幻觉，理论证明将是完全不可思议的。恰恰是因为自然科学在诸显象的世界中构成了一种深层的同一性，我们才可以通过科学来更

有效地使自己适应这个世界。[20]

然而，最重要的结论是，**物理学不可能影响到“基本思考”的有效性**。如果物理学家的经验无非是我们关于物的常规经验的推广，那么物理物便分有着物的相对性和非独立性特征。因此，尽管“基本思考”处理的是物的感性知觉层次的问题，但它达到的结论似乎对物理物也是有效的。我们已经结合消除世界的试验指出了科学世界图景的事实性(facticity)问题。[21]我们的实际经验过程的确为我们提供了建构这样一个“真实”世界的理由，但这一步骤决不是必须的。胡塞尔之所以再次回到物理学问题，是因为它在自然态度中发挥了一种十分确定的作用。它是导致物的世界之绝对化——尤其是在所谓“自然科学的知识理论”这一形式中——的一个重要根源。

在这样一个理论中，由于物理物最初被当作纯粹主观现象的根源，因此显现物被理解为意识的内容。这样，那种实际上只是在所构成的世界中才有意义的因果规律变成了一种物理学家的实在与绝对意识之间的神秘纽带。“由此，人们错误地将一种神秘的、绝对的实在归结于物理学家的存在，而根本看不到真正绝对的、纯粹的一般意识。”[22]这种思想方式的荒谬性在于，那种依存于意识中的某种联系的物理世界被理解为这些联系的原因。考察这种方式则是要对物进行彻底地审视。一旦我们中止这种神秘化过程而探询我们关于物的经验的本质，这种理论就将失去立足之地。物理物的确超越于感知物，但这不过是说它具有一种意识的较高层次的关联项的意义。胡塞尔由此得出结论说：“综上所述，**即使物理物的这种较高层次的超越性也决不意味着它能够超出那种存在于意识面前或任何作为知识主体（单一的或处在移情关系中的）的自我面前的世界。**”[23]

II.《逻辑研究》和《欧洲科学的危机》的比较

在把这种立场与《逻辑研究》进行比较时，我们发现胡塞尔在这里引申出的结论实际上蕴涵在其对存在所作的彻底再解释之中。在《逻辑研究》中，物理世界还只是一个自在世界。的确，他已经把这种看法称为一种不能得到现象学证明的形而上学或自然科学预设，但却未触及它作为一种假设的有效性。胡塞尔在《逻辑研究》中所分离出来的现象学领域必须在这个自在世界的背景下来得到理解。因此，它犹如一个在自然科学世界中的人工孤岛。

胡塞尔的思想在《逻辑研究》中是沿着双重认识论的轨道而运行的。他认为显象的世界并不具有感觉内容意义上的主观性含义。他也看到了物理世界并不是一个未知的世界。（它是形而上学的，但并不是神秘的，因为它是以经验的方式得到确立的。）然而，在二者之间存在着一条引人注目的鸿沟。各种显象是依赖于意识的意向对象，而自然科学的物是自在存在的。现象学的领域连同它的关联项反射的是一个自然科学的"现存"(vorhanden)世界。这样，胡塞尔采取了一种骑墙的立场，一方面是心理主义（因为尽管显象是超越性的，但它们仍旧依赖于心理学的意识），另一方面是实在论。不过，这种实在论和这种心理主义是互为条件的。如果从先验观点来看待胡塞尔此时的立场，我们可以说他是他自己后来所分析和概括的那种困境（即与主观主义相对的客观主义或与主观观念论相对的实在论）的牺牲品，他认为这种困境是任何深陷于自然态度之中的知识理论的典型特征。

> 这种实在论也是笛卡儿哲学的特征。笛卡儿的确试图从**我思**入手，但这只是一条确立自然科学的迂回之路。他坚信自然科学之有效性的先天性。他还对物理世界进行了**形而上学的超越解释**。[24]他回到我思的努力只是为了确立这个自在存在的世界——其确实有效性是某种先天性。[25]只有休谟才真正将笛卡儿所发现的主观性彻底化，他是对客观主义（包括科学客观主义）基础进行抨击的第一位思想家。[26]

现象学的彻底再解释改变了这种左右为难的处境。它表明包括物理物在内的一切物都是意识的关联项，因此，任何实在论都是荒谬的。同时，它彻底终结了对意识的任何自然解释，因而使我们不必退缩到一种在软弱无力的意识中所予的意向对象（这个过程包括将存在问题置于括号之中）。实际上，《逻辑研究》时期的胡塞尔弃而不用的预设仍然保持着其效力，**它只是被束之高阁，但并没有受到讨伐。**“基本思考”表明这种预设是没有根据的，它依赖的是物理学家的经验所给予我们的那种荒谬的世界解释。

胡塞尔对物理学意义的这些评论产生了巨大的历史影响。它尤其影响到了所谓存在主义现象学者，他们对后期胡塞尔也即《欧洲科学的危机》和《经验和判断》时期的胡塞尔情有独钟，因为那里确立了作为自然科学的“潜在意义基础”的生活世界主题。因此，我准备在此简要地审视一下胡塞尔的后期发展。对《观念》第一卷的立场与《欧洲科学的危机》的比较似乎表明，后一部著作中的新因素与其说是引入了某种新的主题（如作为科学基础的生活世界），不如说是显示出了一种着眼点和方法上的

区别。在《欧洲科学的危机》中，胡塞尔希望证明科学世界是以生活世界为根据的，后者是先验意识的一个意向关联项。这里的论证分为两个阶段。[27]在《观念》第一卷中，胡塞尔实施的是相反的程序。“基本思考”表明，感觉物是意识的一个关联项。他由此继续证明物理物只是这种感知物的一种推广。在第二个阶段，物理世界获得了其作为先验意识之关联项的地位。[28]

在我看来，这种方法上的差异是与对自然态度之根源的不同看法密切相关的。在《观念》第一卷中，感性知觉被认为是自然态度的根源，胡塞尔指出，我们在那些坚持这一态度的科学中也能感受到它的影响。后来，胡塞尔必定看到了这些科学将自然态度强化到了一个无以复加的地步。他在《作为严格科学的哲学》中已经谈到幼稚精神在自然科学中似乎是不朽的。[29]此外，难道胡塞尔本人在很长一段时期里没有屈从于这种偏见的影响吗？或许正是他过去的经历才使他确信那种将世界视为某种一目了然的东西的自然科学断定具有某种不良影响，才使他决定要把批判的矛头直接指向这种断定。因此，我们首先必须从科学和科学态度中来寻找自然态度的根源。[30]

胡塞尔在《欧洲科学的危机》中旨在证明显象的世界并不是覆盖着某个真实的、客观的物理世界的一块苫布(Umkleidung)，而物理概念体系则是罩在生活世界身上的一件外套(Kleid)。出于这种意识，他特别强调生活世界的几何化，这将使我们能够以数学的方式来对待它。[31]《欧洲科学的危机》和《经验和判断》的方法在审视那种强烈地影响着自然科学的自然态度方面是十分有效的。另一方面，胡塞尔在《观念》第一卷之后的思想道路更加明确地体现了他的最终意图。我们应该记住，《欧洲科学的危机》中那种从自然科学世界向生活世界的还原不过

是使我们通过还原而进入先验意识的一个手段。因此，这部著作的第三部分使用了这样的标题："从对前所予生活世界的考察到现象学先验哲学的道路"。生活世界不是终点而是起点，对这个世界的分析仅仅是进入先验现象学的一种方式。胡塞尔试图表明，这个世界只是先验构成性意识的一个关联项。这是他写作《欧洲科学的危机》的最终目的。所以，将物理世界还原为生活世界只是一个准备性阶段。[32]那种认为生活世界是胡塞尔的最终目标的看法是一个误解。要纠正这种误解，就应该将《欧洲科学的危机》与那个以生活世界为开端的"基本思考"进行比较。这种方式也就是对胡塞尔哲学的发生学研究，它将使我们能够更好地理解胡塞尔的后期思想。

第三节 心理学的和先验的 Noema（意向对象）概念

从整体上说，《观念》第一卷（当然包括"基本思考"）并没有将心理学现象学和先验现象学混同起来，[1]但是，该书后两部分的一些段落的确模糊了二者的区别，尤其是那些提出 noema 概念的小节带来了很多解释上的问题。这个问题特别应当引起我们的关注，因为它涉及的决不止是应该如何解释 noema 这个概念的问题，而是心理学和先验现象学的区别问题。如果不弄清二者的区别，那么人们就总是可以诉诸对"基本思考"的心理学解释。所以，这里需要作三件事。首先，我必须设法澄清这里的难题，即胡塞尔究竟怎样混淆了心理学意义上的 noema 与超验的 noema？此后，我将再次厘清心理学悬搁与先验悬搁之区别。在这个插曲之后，我们就可以对这个混淆作出令人满意的说明。

I. Noema 概念的提出

在先验意识范围内的各种一般性区别中，我们必须将本真的组成部分与意向性的组成部分区别开来。本真的组成部分又被称作"具有意识存在性的"(reell)组成部分，它指的是各种感觉内容和解释活动，胡塞尔现在称之为形式和质料(morphe 和 hyle)，至于意向性的组成部分，用胡塞尔在《逻辑研究》中那些已为我们所熟悉的概念来说，是意向对象、意义、"如是被知觉物"。由于解释活动(现在被称为"noesis"即意向活动)的意义赋予功能，对意识显现的东西是对象。现在这个对象作为解释性的意向活动的关联项而被称为"noema"，这是胡塞尔用以指示意向对象的技术性概念。[2]

由于我们现在处理的是一种先验意识范围内的区别，[3]因此，我们就有理由把这种意向对象理解为先验意向对象。这正是胡塞尔的本意，因此他评述说，这种分析对于心理学也是有效的。[4]此外，胡塞尔在这里不厌其烦地强调心理学与现象学的深刻区别。所以，我们首先应该在一种先验意义上来理解这个意向对象概念，这也是芬克在那篇经过胡塞尔首肯的文章中的看法。先验意向对象就是"基本思考"所说的意义统一体。它是实在自身。正如芬克所说："它是一种其存在意义(作为先验有效性)处于尚待揭示状态的存在物(das seiende)自身。"[5]

然而，前面提到的一些段落包含着一系列使人们易于得出一些具有心理学倾向的 noema 观念的表述。在引入"noema"概念时，胡塞尔再次谈到了现象学的还原。我们由此得到这样的印象，即我们似乎尚未达到(尽管我们已经达到了)先验水平。实际上，我们可以把这种反复当作一个简要的重述。在这个小节中

最令人费解的是胡塞尔使用了一套具有多种心理学含义的术语。因此，尽管这些论述具有一种先验的意义，但是，与胡塞尔对心理学和先验现象学的明确意识相比较，这里表现出了某种“令人困惑的不敏感性”（芬克语）。芬克接着补充说，《观念》第一卷没有进一步展开心理学的 noema 概念与先验的 noema 概念的区别。[6]现在，我试图揭示出这个区别。《逻辑研究》第二卷的分析将为我们提供一些可资比较的材料。我的第一个问题是，胡塞尔关于这个问题的论证究竟在哪些方面具有一种心理学的意味。

（A）首先，在关于“noema”的论述中，最使我们关注的是还原具有一种明确的认识论意味。这使我们想到了《现象学的观念》中与超越问题密切相关的还原方法。与外在的物相对立，我们现在具有了“一般的感知物”。[7]实在性的经验确实被悬搁起来了，但我们并没有重新获得绝对意识。因此，我们重新得到的意义概念在很大程度上类似于《逻辑研究》中的心理学意义概念——尤其是胡塞尔本人这里所指的正是《逻辑研究》。[8]幻象的选择这个例子指向的也是同一个方向，因为这个范例旨在表明，被知觉物的存在与心理学的还原是不相干的。[9]

（B）更重要的是，这些段落对悬搁和我们通过悬搁而重新得到的东西的陈述是不清楚的。[10]它们没有明确说明对实在的悬搁意味着对一种荒谬解释的摒弃。胡塞尔在这里确实提到在悬搁中一切东西都原封不动地得到保持，但这实际上意味着某种与心理学还原全然不同的东西。在心理学还原中，剩余的不是实在自身，而是我们因为真正实在的不可理解而退缩于其中的心理学的意义。

（C）用以支持心理学解释的一个更强有力的论证是对 noema 概念与经院哲学的意向对象（intentional object）概念的有趣

比较。胡塞尔写道，人们在历史上不是没有注意到，"所呈现物或如是显现的思想对象的……非存在无损于……表象自身……，这种区别十分醒目以致于它最终在字面上表达了出来。事实上，经院学派对'**精神的**'、'**意向的**'或'**内在的**'对象与'**实在**'对象的划分已经指出了这种区别。"[11]

在本书第二篇中，我已经着力刻划了经院哲学和胡塞尔意向对象概念的相似性。撇开其根本差异（对此，我在第二篇中已经对读者作了交待）不论，这里的确存在着某种一致性。[12]眼下，我关心的是这种相似性在相当的程度上促进了一种心理学的解释。必须指出，这种与经院哲学概念的比较只有在对意义进行心理学理解的情况下才是有意义的。后来，胡塞尔在其现象学心理学又一次使用了这种比较。[13]经院哲学的意义概念与心理学现象学的意义概念的一致点在于，它们都认为意向对象与实在对象不具有同一性，前者不依赖于这种实在对象的存在。即使后者不存在，活动及其内在内容（经院主义）或者说活动及其超越对象（胡塞尔）依然能够存在。因此，对象的非存在并不意味着一种**失落**，因为这里仍保持着一个内在领域，它具有那种"替代着"实在的意向关联项。[14]照此看来，将先验的 noema 与经院哲学的意向对象概念进行比较实属不当。同样，我们也不能用自然对象来与经院哲学那种"严格意义上的对象"进行比较，因为后者指的是一个外部实在对象而不是胡塞尔所说的那种虚构。[15]

(D)这里还有一些只能用于心理学还原的表达和论证。因此胡塞尔在把"严格意义上的对象"与"noema "加以对照之后又补充说："一旦把一般对象（即未经限定的对象）纳入全然不同的最高的种，那么被理解为全体的一切对象性意义和一切意向对象(noemata)都属于一个单一的最高的种，尽管它们在其他

方面可能是不同的。"这表明在各种意向对象之间不存在领域上的差别。它们都具有相同的心理存在形式，即使它们不是内在性的心理组成部分。因此，noema 被定义为"一种属于意识但又拥有**其自身性质**的客观性"。[16]根据这种看法，意识之外的实在经过了区域性的改变并在意识之中由一种心理学意义所代表。[17]

我们在关于"noema 之存在方式"的一节中读到："现在，从逻辑的眼光看来，在我们关注的焦点中所予的东西本身的确是一个对象，但它是一个全然**非独立性的**对象。它的存在(esse)完全在于其'被感知'(percipi)——不过，我们完全不应该在贝克莱的意义上去理解这个陈述的含义，因为被感知在这里并不包含那个具有意识实在性(reell)的构成成分的存在。"[18]胡塞尔在这里针对贝克莱所作的唯一保留在于，noema 并不是在一种"实在"意义上是内在的。此外，它看起来是依赖于心理学意识而独立于实在的。"作为自然中的物，**树本身**与如是被知觉的树是不同的。后者是知觉的意义，不可分割地从属于知觉。树本身可以燃烧，可以被分解为化学成分，等等。但意义——这一知觉的意义，它是某种必然属于其本质的东西——不能燃烧，它不具有化学成分，没有力，没有实在的属性。"[19]我们不能在一种先验的意义上理解这个陈述，因为对它来说，先验意识是绝对存在的总体，这把火当然会给意识的关联项带来某种后果。根据"基本思考"的精神，我们必须说，意识并没有因为世界范围内的火焰而化为乌有，而是被改变了。

II. 插曲——心理学悬搁和先验悬搁

我们在第一章讨论了作为实在之再解释的先验意义概念。

在那里，我们已经注意到这个概念的基本歧义性，即它既具有心理学的含义，也具有先验的含义。现在，我将表明这个概念以及那两种（心理学的和先验的）导出这个概念的技术性操作具有全然不同的含义，以此来澄清这种歧义性。在这两种情形中，胡塞尔都以否定的方式谈到将存在置于括号之中，并以肯定的方式让它在另外一种招牌下得到复活。因此，我们把重新得到的对象称为“意义”或一种“现象”，它尽管是超越性的，但却具有某种观念的内在性。

（A）存在的悬搁。在《逻辑研究》中，这种悬搁要解决的是超越性所带来的认识论难题。在谈到这种还原时，人们可以说它产生于旧的“替代性”意识（即那种不知如何达到外部世界的封闭意识）观念。我们还可以说这种还原产生于康德所说的存在不是一个谓词的主题，[20]因为当胡塞尔说没有失去任何东西时，他是针对意识或知识而言的。存在这个谓词并没有使概念（如意向对象）增加什么，因此把它置于括号之中不会带来任何损失。然而，从一种本体论的立场来看，这的确是超精神实在的一种失落。

在先验还原中，被悬搁的只是某种解释。这里真的没有失去任何东西。对物的相对存在方式的意识因此意味着对意识之绝对性的理解。[21] 二者同时从一种自然主义观念中解放出来。因此，还原只是一个步骤，它并没有贯穿在两个阶段之中——仿佛首先得到悬搁的是物，其次是意识。[22] 人们有时正是这样来理解还原的，好象现象学悬搁与世界有关，随后必须是一种与意识有关的先验悬搁。如果现象学悬搁因此而被进一步解释为一种现象学心理学的悬搁，那么这个步骤的结果必定是实在的失落。

(B)被悬搁物在另一种标签下失而复得。经过心理学悬搁后，我们重新得到的是被限定为意向对象的对象，约言之，是加上引号的“对象”。[23] 在本书第二篇中，我们已经用它出现于意识的各种方式描述了它的各个侧面(单纯意指、被知觉、单纯的呈现、所断定或所想象内容，等等)，而没有超出内在的领域。[24]

经过先验还原后得以保持的意义是存在自身。它不是那种被当作一个领域的世俗意识的关联项，毋宁说它是一个作为一切领域之根源的非区域性的意识的关联项。把它称为“现象”或一种“要求有效性的现象”不再是对它的限制，而是指它就是存在自身。[25]

(C)反思。在两种形式的悬搁中，悬搁都是反思性自我的一个活动。在《逻辑研究》中，心理学的反思是要中断我们注视的客观性方向。它使意识转向自身。[26]

心理学剩余物同时包括诸意向活动(noeses)和意向对象(noemata)，因此，胡塞尔在《观念》第一卷中区别了意向活动的反思和意向对象的反思。后者因为是对某种客观物的反思而被恰当地称为一种“特殊的反思”。[27]胡塞尔否认意向对象是反思的产物，这是直接针对洛克的，因为洛克不承认意向对象的客观性而认为意向对象的属性是反思的谓词。[28]在胡塞尔广义的意向活动之反思的领域中，我们可以再次把对于“严格意义上的对象”的指向性与对于诸意向对象的反思区别开来，[29]并进一步将二者与对意向对象含义的反思区别开来。[30]

先验反思并不是简单地中断一种直接的态度。胡塞尔宣称，任何人都可以进行正常的反思。但是，要实施现象学的反思就需要一种象“基本思考”那样的深思精神。在这种反思中，我们消除了那个“使世界为我存在”的断定。胡塞尔写道：“我们施展着指向它们（诸意向对象）的反思活动，我们把它们理解为绝对存在。”[31]因此，这不是一种心理学意识关于自身的反思，而是先验观察者对于先验意识的反思。这个反思的自我是在先验现象学中发生着一定作用的三个自我之一。它是所谓先验现象学化的自我，是作为先验体验之主体的自我。[32]

III. 始于心理学的道路

要摆脱我们的困难似乎不是轻而易举的事。两种还原的对立显然是不可沟通的。心理学还原是在自然态度中实施的，而先验还原则超越了这种态度。我们还可以说：先验还原排除了使心理学还原成为必要的全部问题。

然而，两种还原之间仍存在着一个连接点：二者都以同一个意识作为它们的主题。即使人们是以两种全然不同的方式来看待意识的，即或者把它视为一个领域，或者把它视为一个原初领域（Ur-regio）；但从实质的观点看来，二者是没有区别的。在我看来，正是这种实质的同一性才导致了一种混淆的解释。这种解释从现象学的起源及其以后的发展得到了支持。胡塞尔本人在《观念》第一卷中谈到了“从心理学到现象学的历史的和自然的路径”。[33]我们进一步看到，胡塞尔那个导向绝对意识之断定的论证是以“实在的心灵”（reale Seele）为起点的。因此，这里的确存在着一条从心理学到现象学的线索。胡塞尔的发展使我们可以更加精确地描述这种转变。在《逻辑研究》中，意识还只是被理

解为人的一个领域，然而，也正是在这个理解中，这种人的意识（即与身体有关的意识）是存而不论的。胡塞尔在这种纯粹心理学中已经得出了令人瞩目的结果。这是指一种关于意识本质（即意向活动的精致结构）的新见解。1903 年，他在方法论的净化方面又迈出了新的一步。如果出于方法论的原因而对身体不予考虑（因为它不是所予物），那么“心理学统觉的”任何基础都将随之消失。当我们把意识视为经验个人的一个层面时，我们便超越了所予物的范围。我们对身体一无所知，因而对任何身体和意识或经验个人的统一体都无从谈起。[34]到 1907 年，这个见解已经变成了对笛卡儿的明确批判。笛卡儿的**我思**也需要得到净化。笛卡儿的失误在于，他把思想（cogitatio）之在的明证性与**我的思想**之在的明证性也即思维者之存在的明证性混为一谈。胡塞尔指出，要抵抗这种倾向不是轻而易举的事。我总是自动地把意识理解为我的意识，理解为作为一个人也即一个个人（＝心物统一体）的一个局部领域。然而，我们必须贯彻这种净化，一旦如此，我们必定会超越心理学“乃至描述心理学”的基础。[35]

就还原的否定意义而论，《现象学的观念》已经达到了《观念》第一卷的水平，但在审视其肯定意义时，我们发现胡塞尔还进入了一个全然不同的新境界：他谈到了意识的绝对所予性，它的绝对存在，甚至谈到了在这个基础上**对形而上学的修正**。显而易见，否定性的悬搁在此已经得到了一种关于意识和超越之物的本体论的支撑。正是通过一种渐进而又彻底的净化过程，胡塞尔几乎是自然而然地突破了描述心理学而进入到先验现象学。因此，他从意识具有其自身本性和本质的观点（“基本思考”的第一阶段）顺理成章地达到了意识存在之绝对性的观点（“基本思考”的第二阶段）。

悬搁自然态度与看透这种态度之间仅有一道纸屏，胡塞尔在其对经验所作的不可怀疑的批判中捅破了这层薄纸。因此，打破自然态度是全部还原程序的基本要义。它使我们可以从一种否定性悬搁不知不觉地转变为对另一标签下的世界的肯定性接受。无论这种转变是多么不自觉的，它毕竟具有一种革命性的意义。自然主义世界观在这里分崩离析。意识从一个局部领域一变而为原初的领域。我们不难设想，这个观点意味着胡塞尔正处于其哲学生涯的一个关键时刻。他在那些年的日记揭示了他作为一个哲学家的真正生活。

在我看来，这段个人史，这条"走出心理学的道路"，对于胡塞尔先验现象学的产生具有举足轻重的意义。胡塞尔本人已经意识到他走过了一条多么漫长的道路。那么，我们怎样才能完备地描绘出这个经过其多年潜心研究和个人危机后所获得的看法呢？在其关于还原的大量论述中，胡塞尔从不讳言这个方法所遇到的困难。在实施还原时，我们必须反对那种因为自然科学的赫赫声威而得到强化的根深蒂固的偏见。[36]我们不可能根除那种以自然态度去思考或重新堕入自然态度的倾向。对胡塞尔来说，从笛卡儿以来的全部西方哲学史都是这个斗争的明证。他在1907年已经写道："……对笛卡儿来说，发现的和放弃的是同一个东西。"他在《欧洲科学的危机》中指出，正因为此，笛卡儿可以成为一种开创性的先验现象学之父，正如他已经是现代物理学客观主义的先驱一样。[37]这样，先验哲学的历史就是在纯真的先验目的和对这种目的的扭曲（通过对先验意识的心理学解释）之间不断起伏摇摆的过程。而德国先验哲学的问题就在于心理学意识与先验意识之间的（实质）同一性和基本差异性。胡塞尔对此尚未获得明确的意识。[38]此外，胡塞尔的个人生活史也对这种

哲学史观产生了十分强烈的影响。

在经历了这样一段艰苦的努力之后，胡塞尔能否指望其读者和学生迅速轻易地理解这种转向呢？如果这就是他的初衷，那么他的学生和朋友（如施通普夫）接受《观念》第一卷的方式必定会使他的期待化为泡影。因此，他在《观念》第一卷后日益致力于为先验现象学寻求“出路”就是不足为怪的了。要理解先验现象学，我们就需要一种循序渐进的准备过程。为了达到这个目的，胡塞尔对纯粹的现象学心理学日益关注。[39]我们不能忘记，与当时的心理学思潮相比，这种心理学本身已经代表着一场革命：在《逻辑研究》中，我们发现了许多胡塞尔首次揭示的关于意向性之本质的看法。特别值得一提的是他在原则上发现了意向活动—意向对象的平行理论（noetic-noematic parallelism）。如果说单是获得这种观点就已经使胡塞尔花费了十分巨大的精神努力，那么我们有什么理由指望人们会毫无障碍地理解先验现象学呢？胡塞尔把心理学意义上的意向对象（意识在这里总是具有一个不可分割的关联项）视为获得先验相关联系的某种准备，这当然是可以理解的。[40]对意识所进行的一种实质性分析将为先验现象学做好准备。正是通过这种方式，我们对那种甚至在自然态度中也会带来无穷问题的意识这一主题多少有了了解。我们已经知道，胡塞尔在《欧洲科学的危机》中对先验意识所具有的实质空洞性表示了不满，这种空洞性在《观念》第一卷已明显可见。[41]因此，他开始另辟蹊径，在《欧洲科学的危机》中转向了始于生活世界和始于心理学的道路。在始于心理学的道路中，胡塞尔因循的是一条与《观念》第一卷大致相反的路线：首先是新科学的发现，其后是对它的开发。在《观念》第一卷中，“基本思考”以后的各章处理的是“纯粹意识的一般结构”。如同胡塞尔所

说，它们为随后的描述提示了某些基本方向。这里揭示的是一些"最一般的本质"领域。[42]

在《欧洲科学的危机》和大英百科全书的文章中，胡塞尔是从现象学心理学的实质分析入手来阐述先验现象学的。由于意识的实质特性保持不变，因此，为了能够对已有的东西进行一种先验解释，我们"只需"实施"态度的转变"。这种从心理学出发的方法(这在当时已经是一种自觉的方法)事实上在《观念》第一卷的后两部分中已经得到了贯彻。在此，我们再次遇到了那个在胡塞尔发展中多次出现的现象，即一种方法的实际使用总是先于对它的自觉反思。套用胡塞尔在《欧洲科学的危机》中对这个问题的评论，这就是"行为在先"。[43]由此可见，所谓《观念》第一卷的心理主义并不是一种偶然的失误，它具有一种更加深刻的原因。我们应该根据"从心理学到现象学的线索"——它既是"历史的"又是"自然的"——来解释这种现象。

胡塞尔急于表明，现象学提供了具体分析或者——用他在《逻辑研究》第二版序言中的话来说——"放手工作"(handanlegende Arbeit)的可能性。[44]他试图提供的不单是一个方案，而且是一些"实际上得到展开的基本工作"。因此，他认为没有必要使第二版在各个方面都适应于先验现象学的水平。他写道，那些深受某种流行哲学熏陶的读者"**正象作者早年一样**，他们最初只能达到一种初步的水平"。这无疑表明，胡塞尔希望以自己的过去来引导读者对其哲学的理解。他继续写道："只有在可靠地把握住了现象学研究的方式之后，它们才能看清某些区别的基本含义，而这些区别在以前似乎仅仅是一些无关紧要的细微差别。"胡塞尔

首先希望他的读者熟悉意向性分析，然后再向他们介绍那些使心理学转变为先验现象学的"细微"(应该说是"基本")区别。从《观念》第一卷"后记"和大英百科全书的立场看来，那些对入门者来说是无关紧要的细微差别的东西实际上代表着一场哥白尼革命。[45]只有当我们从这个临时性的准备阶段来解释先验现象学时，胡塞尔对这种"细微差别"的沉默态度才可能带来某种危险。为了明了胡塞尔的最终意图，我们最好以"基本思考"为指南。

第四节 Noetic-Noematic(意向活动—意向对象)平行论和理性现象学

我们已经两次提到相关性主题。它大概首次出现在《逻辑研究》的新的知觉理论中。但是，由于笛卡儿那种仅仅把主观物当作所予物的偏见，它的发展一直受到阻碍。当胡塞尔在1907年克服了这种局限性之后，相关性分析才得以充分展开。在《欧洲科学的危机》的一个注释中，胡塞尔写道："对于经验对象与所予性方式的这种普遍先天相关联系的第一次发现(这大约是在1898年，当时我正在撰写《逻辑研究》)使我深受震动，从那以后，我的全部工作都是以对这种先天的相关联系的系统研究为宗旨的。"[2]

在涉及1907年以后相关性主题时，我们必须分清心理学水平上和先验水平上的相关性研究。胡塞尔在《现象学的观念》中主要是从心理学的水平上展开这个主题的。但在《观念》第一卷中，心理学水平显然只代表着一个临时性的阶段。随着态度的改变，心理学的意识从一种自然化的理解中解放出来。在经过这种

净化之后，这个在各种实质方面保持不变的相关联系获得了一种不同的哲学含义。在心理学水平上，它是某种心理活动与其意向对象的关系。而在先验水平上，它是绝对意识与由它构成的世界之间的关系。在后一种水平上，一个真正的理性现象学成为可能。[3]在这一节中，我准备对《观念》第一卷的若干概念与《逻辑研究》中那些相应的概念进行比较，以阐明这个理性现象学是如何实现的。

I. Noetic-Noematic 平行论

(A)活动的性质和对象的存在。在《逻辑研究》中，质素(matter)和性质(quality)是每一个活动所必须具有的两个组成部分。质素决定着我们在何种意义上(即从哪些属性上)来理解感觉材料，而性质决定着这种理解是以断定的还是非断定的方式发生。在《观念》第一卷中，胡塞尔用"论题"(thesis)一词取代"性质"。一个论题具有一个性质，但我们最好不称它为性质。[4]如果论题是断定性的，我们谈论的就是信念，反之，我们谈论的就是中立性。[5]比术语变化更重要的事实是，性质由此而获得了一种相关性的、两面性的解释。作为活动的一个属性，它被称为"信念"，但作为所关联对象的一个属性，它被称为"存在"。与信念活动相对应的是一种"现实存在的"对象。胡塞尔把这种存在说成是"论题的特性"。[6]

胡塞尔在此不仅仅是在事实上超越了《逻辑研究》那种狭隘的意向活动结构(noetic framework)，因为他现在公开承认了《逻辑研究》在这方面的不足之处："无论事实的本性在多大程度上迫使我们在那里(《逻辑研究》)对意向对象进行分析，这些分析大体上仍然被当作是那种平行的意向活动结构的指示器：两

个结构的本质性平行关系尚未得到明确的意识。"[7]这种分析侧重于意向活动(noetic)一极。胡塞尔写道，要克服这种片面性，我们还必须从某种意向对象的意义上来解释性质、质素和意向本质这些概念。这样，我们就可以谈论"意义"和"得到断定的意义"(Saze)的"现实存在"。[8]

胡塞尔承认，《逻辑研究》事实上也贯彻了对意向对象极的分析，只不过它是以一种较为不明确的方式进行的。这种实际的分析突破了既有的方法论框架。"就此而论，对活动或意向活动极的分析是通过将我们的注意力指向'如是所指'而获得的，由此得到描述的结构才是真正意向对象性的。"[9]

(B)活动的质素和作为意义的对象。在《逻辑研究》中，质素是活动的一种主观特性。而在《观念》第一卷中，胡塞尔也是以一种意向对象的方式来解释这个概念的，即把它解释为那种通过对某种感觉材料的解释而构成的对象的规定性。他把这种规定性称为"意义"。[10]

对《逻辑研究》中的质素应当作出如下区别：即就其完满规定性而言的对于对象的指向性和在一种较为狭窄的意义上所说的对象性关系。当前者在内容上发生改变时，后者仍能保持不变。就相关性的所指对象而言，胡塞尔对"如是所指的对象"和"所指对象"进行了区别。[11]现在，我们就来进一步探讨这种区别。

(1)如是所指的对象。目前，我的工作是撇开所指对象问题来分析意义。胡塞尔还把这种意义称为意向对象的"硬核"(Kern)，因为充实的意向对象还具有一种论题特性。[12]与这种意向对象的硬核(如是所指的对象)相关，我们必须进一步将狭义的和广义的硬核区别开来。后者是一种"就其充实性形式而言的

意义”。[13]这里所考虑的是充实性，我们在《逻辑研究》中已经知道，它并不表现在每一种活动中。被充实的意义仅只出现在直观活动中。[14]在谈到这个差别时，胡塞尔还使用了其它两个概念。这些概念影响着“如是所指的对象”这个表达。从“如是”(as)一词可以引出下面两个区别：其一，“如是被意指物”(wie der Gemeintheit)；其二，我们赖以意识对象的方式。[15]

其一，赖以意指对象的规定。“如是被意指物”指的是这样一些特性，无论我们对其采取何种意识方式，它们始终保持不变。如果我们意指的是一棵枝叶茂盛的苹果树，那么，即使我们是以各种不同方式来意识它的，但它总能通过一些相同的谓词而得到描述。因此，这就是一种避免一切“主观性”表达而仅仅把自己限定在所意识对象上的描述。由此确定了“任何意向对象中的固定内容”。[16]

其二，我们赖以意识对象的方式。

(I)注意力引起的变形。我们赖以意识到一个对象的方式首先意味着被意指对象是否进入到了我们关注的范围之中。胡塞尔把注意力比做聚光灯的光线。我们观察的东西或者完全被照亮，或者半明半暗，或者完全处于黑暗之中。显然，这种显现方式的变化影响和改变着我们所注意的对象。然而，这种照明程度上的变化改变的是显象的显现方式而不是它的客观规定性。[17]

(II)再现引起的变形。对象显现的不同还取决于它是以一种“原初”方式呈现于知觉当中还是以一种“想象”(phantasiemassig)或“浮想”(vorschwebend)的方式出现于想象当中。在后一种情况下，它不是“亲自”显现，而是被

替代。这种再现是作为一种被显现物的变形而出现并指向这个被显现物。[18]

（III）诉诸一个形象或记号的显现物。一个诉诸某个形象或记号的显现物属于另一个变形范畴。在此，一个“摹画性的”（abbildend ）的显现物是一种依存性的活动，它与简单的想象活动（记忆和幻想）是有区别的。[19]这种“图像性”也是我们应该在对象自身中加以观察的特性。[20]这也适用于对记号特性的说明。[21]

（IV）明晰的和不明晰的表象。我们可以在相同的把握方式（如知觉）中意识到具有同样特性的同一个对象，但这里有明晰与不明晰方式的区别。就后一种情形而论，这里存在着某种直观的空洞状态。[22] 如同在再现引起的变形和诉诸某种形象或记号的表象这类情形中一样，明晰与不明晰方式的区别也涉及到充实程度——但这不是指质素与充实状态的关系，而是质素与逼真状态（Lebendigkeit）的关系。[23] 和诉诸某个形象或记号的表象中）被再现或被意指的东西的直观性说明，而是要“提高已被直观到的东西的明晰度”。[24]

这种澄清活动的一种特殊形式出现在单纯指示性（significative）表象之中。在阅读时，我们很可能只是以一种含糊的方式来把握所指内容的。同样，在对一种理论进行周密研究的时候，我们对一个理论观念的意识也可能是不清楚的。然而，我们能够通过对思想联系的按部就班地研究来澄清这种含糊理解。通过反省这些含义活动，我们获得了**逻辑的**明晰性。当我们反省的东西从意识中消失之后，这种明晰性就会再度变得模糊。例如，我们刚刚读过的一个句子

由于失去了其联系而变得暧昧不明。一般来说，我们不必回到相应的直观就可以澄清一个语词的含义。甚至在不存在这样一种对意识呈现出来的直观的情况下，这样的含义也会清楚地出现在我们面前。[25]胡塞尔在《形式的和先验的逻辑》中深入展开了这些分析。[26]就《观念》第一卷和《逻辑研究》的关系来说，这种明晰程度的变化也是以相关性方式在前者中得到了说明。逻辑的明晰性是使某种意向对象的含义在其中被给予的明证性(这是纯粹逻辑研究的含义)。[27]

现在，所有这些变形都在一种连贯自洽的意向活动—意向对象的方式中得到了阐明。应该说，《逻辑研究》已经涉及到了这种现实的和潜在的意向性(即注意力引起的变形)的差别，但它仅仅被描述为一种意识的"运作方式"。[28]胡塞尔现在证明，这里存在着与这种运作方式相应的意向对象方面的变化。

《逻辑研究》还从单纯意向活动的角度来描述意识的诸形式，即所谓"诸知觉样式"(指再现引起的变形和诉诸形象或记号的表象)，这些形式在此被视为质素和替代物的关系。正是这种对于感觉内容的联系使活动被分类为指示性的、想象性的和知觉性的。[29]现在，这种描述得到了其意向对象的充实和完善。因此，充实性概念连同质素或意义概念一道也得到了客观性的使用。如果缺乏充实性，那么含义就将是空洞的。如果我们把意义与充实程度联系在一起，那么，我们就可以根据其充实性或显现形式来谈论意义。[30]至此，逼真性(明晰的和不明晰的表象)也是从意向对象的角度而得到描述的。[31]

胡塞尔把我们赖以意识到一个对象之方式的全部变形统统归结于显象的“主观性”形式。[32]给“主观性”一词加上引号是必要的，因为它不意味着意向对象的变形是这些变形对之呈现的那个意识的一部分。相反，胡塞尔试图表明，它们就是意向对象的变形。因此，我们必须从一种**相对的意义上**来理解“主观性”这个概念。胡塞尔用这个概念无非是要说明，当各种特性的某个组成部分保持不变时，这些显现形式是可以改变的。保持不变的是狭义的意向对象，它在《逻辑研究》被称为质素。

（2）所指对象。我们所意识的一个对象的各种规定性可以在其显现方式发生变化的同时保持不变。然而，这些规定性自身也可以发生变化。当我们从各个角度来审视一个空间对象时，这个对象就得到了进一步的确定，甚至在最后的分析中，该对象或许会具有某种别的规定。但无论如何，这是被感知的同一个对象。因此，被感知物可以具有一种更深层的同一性。这是各种属性之承载者的同一性。它是一系列意向对象之统一体的核心，是同一性，是“与所有谓词不同的纯粹的 X”，当谓词改变时，这个 X 始终保持不变。[33]由此，各种硬核可以共同构成一个整体。我们正是凭借所有这些处于变化中的意向对象的硬核而指向一个对象。这种对同一对象的意指并不限于一个变化着的知觉，当我们具有两个知觉或具有一个知觉和一个记忆时，它也是可能的。

即使我们无视显象的样式，我们也必须区别两种对象概念。在变化着的显象样式中保持同一的是“意义”。此外，这个对象也可以在那种“严格意义上的对象”保持不变的情况下发生改变。因此，不同的意义可以具有一个相同的“严格意义上的对象”。[34]

①→③→④→⑥
↓ ↓ ↓
② ⑤ ⑦

① 充实的意向对象(noema)
得到充实的所断定意义
(《逻辑研究》中的认知本质)

② 论题特性
(《逻辑研究》中的性质)

③ 意向对象硬核/所充实的意义/在其充实性样式中的意义/显象(Erscheinung)/表面现象(apparenz)

④ 如是所指的对象

⑤ 所指对象或"严格意义上的对象"/诸属性的承载者/同一性一极

⑥ 狭义的硬核

⑦ 我们赖以意识到一个对象或我们所意识到的东西或"主观"显象的方式,例如充实纯粹对象性的意义(《逻辑研究》中的质素或意义)

(C)意向对象性的指示性含义(Bedeutung)。我们可以把从意向对象角度上对质素和性质概念的解释视为对《逻辑研究》中实际上已经实施的分析的合法性证明。然而,从另一方而来看,《观念》第一卷扩展了《逻辑研究》的观念系列。[35]这种扩展对于胡塞尔新的先验逻辑概念来说具有极为重要的意义。由于这种先验逻辑是在《形式的和先验的逻辑》中首次得到系统研究的,它便超出了本书的论述范围。然而,使这种新的进展成为可能的是《观念》对判断概念的全新理解,它在本书中应当得到我们的关注。《观念》第一卷的全新角度在于,胡塞尔开始把相关性讨论贯彻在指示领域范围。在《逻辑研究》中,活动和对象的相关联系只出现在直观活动中,而单纯的含义活动实际上是没有关联项

的。[36]这里不存在与之对应的对象性指示含义。但在《观念》第一卷中，胡塞尔为单纯含义活动找到了其关联项，这就是对象性的含义。他现在提出要在这种意向对象的意义上保留"含义"（Bedeutung）概念。因此，这个在《逻辑研究》中原本是在类比意义上加以使用的概念重新获得了它的本源性含义。而"意义"（Sinn）这个词——胡塞尔承认它也是源出于语言领域的，具有和"含义"相同的意思——则仍旧是以一种更加广泛的方式而得到使用的。[37]

现在，胡塞尔着手对《逻辑研究》进行批判。在《观念》第一卷中，他致力于批判的是那些基本逻辑概念，如判断概念。《逻辑研究》中的"判断"指的是判断活动或判断活动的观念。现在，胡塞尔认为这种思考方式忽略了这样一个事实：即逻辑真正关切的是对象性的意向对象判断，也就是说，它关切的是此判断（the judgement）而不是判断活动（judging）。日常语言"对从事某一判断和所作成的判断的区别可以给我们指出正确的方向，即一般判断是与那种在相关意义上作为 noema 的判断经验相联系的。"[38]

胡塞尔在《逻辑研究》中已经对判断和判断活动进行了区别。但当他在这里谈到一种我们在诸多判断活动中所意识到的判断时，他实际上指的是作为判断活动之观念的判断。而在《观念》第一卷中，他指出了判断活动的对象性关联项。因此，当他再次提起统一性和多样性的话题时，他所处理的就不再是观念和活动之间的关系，而是 noesis 和 noema（意向活动和对象）之间的关系。这样，在《形式的和先验的逻辑》中，他为主观先验逻辑所确定的任务就是描述一个判断何以可能在许多判断活动中得以构成。只有这样，我们才可能把对于这个判断的澄清视为一种

相关性分析。在《逻辑研究》中，对象性判断和判断活动之间的关系是观念(eidos)和事实(fact)的关系(胡塞尔在那里多次例举红与个别红色物的关系)。那种澄清着判断的对象意义的相关性分析是通过对构成着意向对象(noema)的多种意识活动的描述而进行的，这个看法在《逻辑研究》中完全没有出现，然而，胡塞尔总是把它**附会于**对《逻辑研究》的解释。意向性概念的历史表明，这种相关性分析在《逻辑研究》中不可能存在，因为那里尚不具备进行这种分析的条件。

当然，《观念》第一卷并没有放弃对判断活动及其观念的区别。这个区别是一个持久性的成果。现在，这个活动的观念表现为一个基本的 noetic 的逻辑(即为主观判断提供规范的逻辑)的概念。[39]在这个活动观念之外，胡塞尔又识别出一种 noema 的观念(即判断之对象的观念)。《逻辑研究》中对心理学判断和逻辑判断(作为前者的本质观念)的区别是正确的，但我们必须意识到"这个区别决不是充足的，这里所需的是根据判断的意向性本质而从不同的两个方面来确定多种观念。总之，我们必须意识到，正如在一切意向性体验中的情形一样，我们应当在原则上把 noesis 和 noema 这两极区别开来。"[40]

胡塞尔在非观念水平上接受了两类判断概念，同样，他也把 noesis-noema 的相关联系贯彻在观念领域之中。我们可以将这种关系图示如下：

	活动	活动对象
本质	Noesis 意义上的观念 (《逻辑研究》的理想观念含义)	Noema 意义上的观念
事实	判断(指示)活动	判断的意向对象

II. 理性现象学

(A)从理性心理学到理性先验现象学。对 noesis 和 noema 之相关联系的完善描述同时包含着一种理性现象学。它显然“在形式和素材的所有方面都等同于一种完善的现象学”。[41]先验还原所揭示的意识和对象的相关联系是“解决最深刻的认识论问题的……最终根源”。[42]自然态度不能告诉我们超越知识的谜底是什么，现在我们则通过描述这个对象赖以构成的方式而解决了这个问题。在这个描述之后再也没有什么悬而未决的问题了，因为意识赖以构成一个对象的方式是可“见”的。[43]这里也无需推论或演绎：“因为真正阐释的唯一方式就是以先验的方式使某物成为可理解的。”[44]

这样，理性现象学必须以相关方式描述一个真实对象或无效对象是如何在意识中被构成的，因为，根据固定的观念法则，“真实对象是一种完全确定的本质内容的意识联系的……关联项，反过来说，这种联系的存在就等同于真实的对象。”[45]从否定的立场出发，我们必须描述那种和谐联系何以没有出现，从而使经验发生崩溃。[46]因此，对象是“意识联系的一个名称”：它是一个具有合理性联系的真实对象或具有不合理性联系的无效对象。在这些分析中，对象承担着“线索”的功能。我们正是以它为线索来阐明那种构成着这个对象的、以合目的性方式联系起来的意识活动。[47]

在实施这个方案的具体过程中，胡塞尔试图表明，那种相对于某实在对象的合理性断定是在何种基础上成为可能的。为此，我们就必须考察断定(性质)与被充实的意义具有怎样的关系。一种合理性评价必定会因此而成为可能。所以，如果一个断定是

"以一种以原初方式来显现自身的被充实意义为基础",它就得到了合理性证明。[48]在涉及到超越物的情形时,这种断定只能是假定的,因为物的所予是不充分的。[49]但在对一种"体验"的知觉中,所予性是为一种确定的断定进行辩护的根据。[50]这样,胡塞尔又回到了"基本思考"中的论证——不过现在的论证具有一种精致的概念系统。

多亏这样一种描述,意识"切中"一个对象的论断摆脱了各种神秘性从而完全得到了澄清。[51]我们可以象利科那样称这是观念论的一次凯旋。[52]现象学由此可以谈论存在和非存在。它不必再把存在问题置于括号之中,因为先验的 noema 不是一个我们可以在其背后发现某个最终实在对象的心理学意义:它就是存在自身。我们在此谈论的并不是那个断定着自在世界的自然(态度的)主题,而是一个经过净化的主题。"实在"在这里所指的不是自在存在,而是一个自我肯定的活动的关联项。

(B)Noema 与同一性对象的关系。在对先验知识理论的解释中还有一个尚待克服的障碍,即胡塞尔在《观念》第一卷第四部分中关于 noema"对于一个对象的关系"的论述。这些论述在人们对《观念》第一卷的解释中构成了一个真正关键的问题,利科称之为"解释中的最大困难"。[53]

胡塞尔在处理理性现象学的第四篇引论中谈到了 noema 与对象的关系,他说,noema"……将自己与一个对象联系起来并具有一种它'赖以'把自己与对象联系起来的'内容',这个对象与 noema 是相同的"。[54]由此我们得出这样的印象,即意识指向的是一个 noema 并通过它再次指向一个对象。利科就此写道:"不仅意识超越自身而指向一个所瞄准的意义,而且这种所瞄准的意义又超越自身指向一个对象。"[55] noema"反过来超越

自身指向一个对象，该对象在这个意义上打下了'实在'的最终印迹"。[56]这个印象在胡塞尔那里也得到了肯定，因为他说自我的目光"穿透"了 noema 的硬核。[57]利科不无理由地指出，这些论述使读者多少感到有些不自在，因为先验意识在这里仿佛一下子打破它的内在性而指向外部。如果说意识是一个至大无外的封闭单子，这种状况如何可能呢？[58]不管怎么说，没有什么可以逃离意识，[59]并且没有什么可以与之分离。[60] 因此，如果胡塞尔现在要打破这种内在性，那么势必会引起某种混乱。

从某种意义上说，我从《逻辑研究》中所借用的"所指对象"和"如是所指的对象"这两个概念已经为这个问题的解决敞开了一条道路。这些概念不象《观念》第一卷中的概念那样容易引起混淆。当胡塞尔在《观念》第一卷中把 noema 与"对象"对立起来时，人们很容易产生这样的印象，即该对象是 noema"后面"的某物。我们由此想到经院学派曾经把意向对象和实在对象区分开来。此外，胡塞尔还以强调的语气谈到"严格意义上的对象"，并在引人这个对象时谈到了一种实在对象（即那种在体验的和谐关系中表现得象实际存在物一样的对象），这就更加剧了这里的混乱。

实际上，胡塞尔想说的是一种**内在于** noema **自身**（或内在于一系列 noema）中的关系。对象并不是纯思对象后面的额外对象，而是 noema 之中的核心要素。noema 与对象的关系正如如是所指的对象和所指对象的关系。胡塞尔试图表明，当如是所指的对象发生变化时，所指对象保持同一：我们可以指向同一个对象而不论其属性发生怎样的改变。因此，对象是属性的承载者，它是一系列知觉（其 noema 处于变化之中）的同一性一极。

在《逻辑研究》中，胡塞尔已经把"对象性关系"视为一个同

一极，当质料规定性发生变化时，这个同一极仍然保持同一。**而 noema 与对象的差异正是对这种相同事态所进行的一种 noema 意义上的解释**。同一极上的对象就是所指对象。正如一个同一的指向性是在不断变化的活动质料中得以保持的，多个 noema 指向着那个把它们当作属性而承载起来的同一对象。这样，我们在此便获得了一个与 noesis 意义上的意向性并驾其驱的 noema 意义上的意向性。[61]多个 noema 指示着那种作为每一单个 noema 之“最内在要素”的同一性—极，这个同一极同时又把多个 noema 联结起来作为同一对象的诸属性。[62]因此，对象并非隐匿在 noema 背后，而是在多个 noema 之中展现自身的（这正象那种在较高构成层次上的物理物，它并非隐匿在诸显象背后，而是在它们之中“展现”自身）。[63]

值得注意的是，胡塞尔首先是在理性现象学中讨论这个对象的，因为，他正是在这里论证了使用“现实存在”这个谓词的合理性。[64]一个物总是在各种投影即多个 noema 中被给予的。由此而来的问题是：这些 noema 是否彼此契合从而使一个对象呈现出来。显然，只有当同一对象能够在一系列活动（或一系列所思对象——这是从 noema 意义上来说的）中保持不变时，意识切中一个对象的断言才是有根据的。如果不是这样，那么诸 noema 就会“彼此勾销”，而对象将会因此崩溃并消解在相互冲突的显象之中。[65]

第三章 心理学和先验现象学

我们已经多次探讨了心理学和先验现象学的对立以及二者的关系。这一章拟对此进行更加系统的阐述。在这个过程中，我们应当记住胡塞尔早期哲学对经验心理学和描述心理学所作的的区别。就心理学和先验现象学的关系而言，我们可以提出如下两个问题：第一，先验现象学与描述心理学是什么关系？第二，它与经验心理学的关系是怎样的？下面，我就来分别讨论这两个问题。

第一部分 先验现象学和描述心理学

当胡塞尔谈到心理学和先验现象学的密切联系时，他的本意是指描述心理学。无论是描述心理学还是先验现象学，它们所分析的都是意识"自身的纯粹本质"，所处理的都是同样的内容。[1]在胡塞尔看来，这两门意识科学之间只有一些"细微差别"。但是，这种细微差别或态度的转变具有至关重要的哲学意义。[2]正因为这两门科学具有相同的内容，人们才可能在先验现象学中运用心理学的分析。[3]相反，先验现象学中的区别也可以应用

于日常心理学。[4]从某种意义上来说，描述性分析是不受上述区别的影响的，因而对这两门科学来说都是有效的。在这一部分中，我将对这种实质同一性的本质进行考察并指出态度的基本转变意味着什么。

第一节 描述心理学和先验现象学的一致性

我们应当从描述心理学的两个基本特征出发来阐明它与先验现象学的一致性：即先天和描述特征。[1]

(A)意识分析的先天特征。我在本书第二篇中已经结合经验心理学讨论了先天分析的功能问题。它是对事实进行经验研究的一个不可或缺的条件。由于描述心理学和先验现象学都实施了这种本质分析，因此，二者都可以满足这种对于经验心理学而言的规范性功能。胡塞尔在谈到这一点时并没有明确提到二者的差别，因为它与这种先天分析特征是无关的。[2]

当胡塞尔致力于以现象学来改造经验心理学时，他把前者的先天特征搁在一边。他的理由是不难理解的：因为这与那种为经验心理学提供指导的哲学没有直接的关系。作为心理学家的心理学家也可以对意识进行先天分析。布伦塔诺和《逻辑研究》时期的胡塞尔都是这样做的。而先验现象学所代表的是对哲学的改造。它实现的是一切哲学的传统理想，即确立一种关于世界之根源的普遍的、完善的、有根据的知识。对心理学的改造只是一种"题中应有之义"。[3]我在第二篇中已经指出，在《逻辑研究》中，描述心理学对经验心理学的改造一直是隐而不明的。[4]只是在《作为严格科学的哲学》中，胡塞尔才第一次论述了对一切自然科学心理学的改造。我将在本章第二部分回到这个主题。

(B)意识分析的描述特征。胡塞尔在《观念》第一卷中首次提出了本质的描述分析这一唯一特征。他问道，我们是否能够谈论一门描述性的本质科学。提到"本质科学"这个概念，我们会情不自禁地想到诸如几何学和算术这样高度发展的本质科学。因为，它们是迄今为止硕果仅存的理性科学。由于它们获得了巨大的声望，人们才可能提出这样一种观念：即任何本质科学都应该展示出与数学相同的结构。由于这样一种结构在心理学中不可能出现，我们就可能会怀疑一门理性心理学是否能够存在。

我们必须从《逻辑研究》的背景来看待这些评论。胡塞尔在那里已经得出了这样的看法，即一种关于意识的本质理论必定是存在的，但他尚不愿意谈论一门本质心理学。[5]使他在这方面逡巡不前的顾虑在于，他对这种本质科学的独特性还没有获得明确的意识。因此，他现在(在《观念》第一卷中)使用了大量篇幅来澄清介乎数学和对本质的描述性分析之间的本质领域中的各种对立见解。[6]

作为数学性科学的一个例证，胡塞尔提到了几何学。它象心理学一样是一门实质－本质性科学。几何学的特征在于，与一门研究自然的经验形态的描述性自然科学不同，它的研究不是描述性的。几何学关注的只是诸如点、线、面以及由此引申出来的公理。由这些有限数目的公理中，它可以推演出一切可能的空间形式，并确定与之适合的观念法则。许多几何学的空间形式都具有"明确性"的特性，也就是说，它们可以从有限数目的公理中被推演出来。从这些原初的观念法则（它们就其本性而言是实质－本质性的)中，我们可以以一种纯分析的方式引出一切其它陈述。一个以这种方式对某个领域进行了穷尽性限定的公理系统就是一个"明确的公理系统"，而与之有关的科学则在一种深

远的意义上是数学性的。

如果这样的看法是可能的，那么科学的领域就必须满足某些基本要求。一个条件是概念形式上的精确性。在此，胡塞尔对比了精确概念与非精确、非数学性的概念。他再次采用了描述性自然科学的例证，那些科学研究的是诸如约定、等级或伞形花序等观念。这是一些形态学的类型概念，因而必定是含糊的，换句话说，它们的可能应用领域是变动不居的。但这不是这些概念的缺陷，因为它对于这些概念所服务的目的来说是必不可少的。另一方面，几何学概念是理念性概念，也就是说，它们依据的是对于观念的分析。观念(idea)这一概念在此具有一种特殊含义。胡塞尔不再象在《逻辑研究》中那样把观念理解为本质，而是理解为某种类型，即一种康德意义上的观念。[7]

> 我们是如何形成这样一种观念的呢？与此有关的一个例证是对某物的所予过程(它在原则上是不可完成的)的分析。在任何知觉中，物本身是不可能被充分给予的。但是，我们可以形成一个关于这个过程之无穷性的充分观念。事实上，每当我们说某物只有在一个无穷的知觉过程中才能被充分给予时，我们所依据的就是这个充分观念。一般说来，这个关于无穷过程的看法不是所予的，它把关于这种无限性的充分所予性自身假定为一个观念。这个观念支配着关于非充分所予的物的知觉的规则。

对于描述性科学和精确的、数学性科学的关系来说，胡塞尔作出的这个区别是一个至关重要的主题。例如，我们必须以这种方式来澄清描述性自然科学与精确的、物理性的自然科学之间

的关系。胡塞尔本人已经允诺要随着"这些研究的进展"来完成这个工作。实际上，这个诺言只是在《欧洲科学的危机》中才得到兑现。在这个背景下，胡塞尔的唯一目的就是要明确划分本质分析的两种形式，从而捍卫一门关于意识的描述性本质科学的可能性。他甚至还为进一步确立一门关于意识的观念化科学(idealizing science)敞开了可能性。[8]

第二节 描述心理学和先验现象学的区别

胡塞尔在后期对先验自我和心理学自我的讨论中谈到了二者的同一性和区别。[1]它们的区别存在于对"纯粹性"一词的不同解释当中。无论描述心理学还是先验现象学都被称为"纯粹的"。[2]在这两种情况下，纯粹性都是还原的产物。纯粹心理学是一种心理学还原(又被称为现象学心理学还原)的结果。[3]先验的纯粹性则是通过先验还原而获得的。在前面一章中，我们已经结合认识论问题讨论了这两种还原的关系。我们看到，先验还原彻底解决了那些纯粹心理学知识论既不能解决也无法回避的难题。

这里，我将再次对这两种还原进行讨论，不过，这个讨论涉及的是一些更加深层的难题，它们是《逻辑研究》认识论困境的根源。这个讨论最终将指出心理学道路与彻底现象学道路的对立。心理学还原就其应用而言是两面性的。从它与知觉的关系来看，它是一种向意向对象或意义(即作为所思对象的思想对象)的还原。而从它与一个人的身体的关系来看，我们避开了那个心理物理关联体。胡塞尔后来证明，这种回避实际上已经蕴涵在第一种悬搁中了，因为身体也是一个物理物。[4]从这两个方面

来看，一门纯粹心理学已经把物理实在置于它的图景之外。这种心理学是纯粹物理学的一个关联项，后者避开了一切心理的东西并与之对立。

这种还原的确是唯一名副其实的还原，因为它是一种**限制或封闭**(fencing in or enclosing)。通过将实在的其他部分置于图景之外，这个心理学便圈出了某一个领域。至于那个为我们所暂时忽略的心物统一体仍然继续存在着。因此，这个内在的心理领域是一种**在自然世界范围内**人为分离的产物。[5]从这个意义上说，这门心理学仍是世俗性的。它是一门仍然立于"世界基础之上"并在世界中划出一块人为飞地的科学。我们也可以以另外的方式来说明这个问题。描述心理学是区域性的。它研究的是世界的某一领域。与之并存的是纯粹物理学的研究领域。心理学领域与物理世界的联系实际上被置于括号之中了。一旦我们去除这些括号，那就不难看出心理领域与那个支撑着它的基本根基——即物质世界——是密切联系在一起的。紧随描述心理学之后的阐释心理学研究的就是心理存在物之间以及意识和物理一生理原因之间的因果关系。这样，现象学的领域就只是"自然世界"之中的一个人为孤岛。它始终是支配着这个世界的自然必然性锁链的一个环节。从另一方面来看，先验净化"全然不同于对心物联系(无论是必然的还是事实的)统一体之组成部分的回避态度。如果说正如颜色与广延的分离是不可思议的一样，意识诸过程也不可能摆脱它们与自然的千丝万缕的联系，那么，我们就不能认为这样的意识是其自身的绝对领域。我们必须承认的是，**这样一种与自然的'分离'只能使我们得到某种自然的东西而不是纯粹的先验意识**"。

同样，先验还原的结果并不是一个局部领域，而是**原初领**

域。这里不存在一个与之并存或作为意识领域之基础的独立的自然领域。换句话说，还原不仅仅是"对于实际存在全体的某一相关部分之判断的限制。就一切关于实在的特定科学来说，其理论兴趣大体局限于实在全体的某些特定领域，而其他领域则被存而不论，除非它们之间的某种实在联系需要得到某种中介性的研究。在这个意义上，力学'分离于'光学事实，而从一般的和最广泛意义上来看，物理学则'分离于'心理学的事实"。然而，绝对意识没有这些界限，它不是某一限定的产物。"它完全封闭于自身，并且不具有可能把它与其它领域分离开来的边界，因为任何能够限定它的东西都不得不同它分有着一个本质共同体。从明确的意义上说，它是我们的分析所揭示的绝对存在整体。"[6]

我们已经结合认识论问题阐明了心理学还原和先验还原的区别。这种区别对于区分纯粹心理学和先验现象学也具有十分深远的意义。纯粹心理学仍然囿于物质自然之绝对化的立场。尽管出于方法论的原因，物质被束之高阁，但它仍被假定为意识的当然的本体论根基。我们将会看到，胡塞尔称这是一种"实体化的"或"世俗化的"(verweltlichend)自我统觉。[7]

一旦我们涤除了关于意识的全部自然主义解释，它便表明自己是一个绝对领域，自然实在是在它之中被构成的。而当我们获得了这种彻底的先验意识观点之后，新的问题又随之出现。它们涉及到了自然和自然态度之可能性。一旦我们确定物理自然只是意识的一个意向性关联项，那么我们怎么可能把这个意识同时理解为以物质为根基的一个领域呢？胡塞尔对这个问题作了简洁的概括："这样，**意识既被当作一种构成着一切超越物——最终将包括整个心理－物理世界——的绝对者，又被视为这个世界中的一种从属性的实在事实**。这一切如何行得通

呢？”[8]

这个问题使我们首次明确接触到了胡塞尔现象学的一个核心主题，即先验意识和世俗意识的关系主题。我们已经知道这个区分对胡塞尔具有何等重要的意义。它使我们来到了真正解决一切哲学问题的入门处。多少个世纪以来，哲学家们一直在徒然地寻找着这个入口。胡塞尔在《观念》第一卷中只在这个问题上花费了不多的笔墨。这些文字尽管简短，但它们代表着对其后来的反省具有决定性意义的看法。他写道：“我们要弄明白的是，意识是如何进入实在世界的，也就是说，这种自身绝对的东西如何可能放弃其内在性而获得超越性特征。”意识只有在某种程度上分享着那种首要的或本来意义上的超越性——即物质自然的超越性——才能够拥有这种超越性特征。“意识只有通过与身体的经验联系才能变成人和动物意义上的实在物，也只有这样它才能在自然时空（这里的时间是以物理方式而得到衡量的）中赢得一席之地。”因此，当胡塞尔在这里谈到超越意识时，他指的是意识是以某种超越物为根基的。此外，他还谈到了一种依存性的超越性。[9]如何理解这种内在性的臣服呢？它又是如何出现的呢？答案是：“一种特定的把握（Auffassung）或体验，一种特定的‘统觉’，完成了由这种所谓‘联系’或这种意识的实体化所引出的结论。”在这种“把握”中，胡塞尔写道：“一种特殊的超越性被构成了，某种同一的、真正自我主体的意识状态出现了。通过这个结果，这个自我主体认识到了它的个别的、实在的属性，我们渐渐意识到它与物质现象的联系，意识到它是一个通过诸意识状态而展示自身的统一体。这样，从外观上看，人和动物的心物自然统一体把自己构成了一个以身体为根基、并对应于基础性统觉的统一体。”[10]

因此，胡塞尔使用统觉概念旨在说明意识"分有着"物理自然。我们已经在《逻辑研究》中熟悉了这个概念。它在那里首先意味着对某个语言记号的解释，其次是对一种感觉内容的解释。[11]现在，这个概念再一次出现，但其新的功能表现出了一种重要的补充性含义。如果我们暂时把自己局限于这个概念的原始含义（即解释），我们就可以认为它暗示着对先验自我所构成的心理学自我的理解。在胡塞尔的先验现象学中，这种自我构成通常被认为是最不可靠的和不可取的主题。在此，我不拟作出哲学的判断，而要把自己限定在对这种自我构成之含义的理解上。胡塞尔似乎把它看作是一种解释。事实上，心理学自我并不是先验意识所创造出的一个新实体。相反，世俗自我是通过这样一种自我解释而出现的，在这种自我解释中，绝对意识把自己视为心理学自我，也就是说，它把自己视为一种物质自然的界限，一个心物统一体的部分。这就造成了那种引人注目的状况，即当那种在其自身之内构成着物质自然的先验意识认为自己又依赖着这同一个物质自然时，它便陷入了盲目性从而把自己一笔勾销。这样一来，原初领域把自己视为自然世界的一个特殊领域。意识仿佛变成了其自身构成的一个物质世界的牺牲品。因此，这种统觉是一个颠倒性的解释，由此而来的意识必须得到净化。胡塞尔赖以描述意识之自然化的方式进一步印证了我对自然态度以及克服这种态度的方式的论述。悬搁正是对先验意识自身所造成的某种特定解释的取消。[12]

这种自然解释有两方面的缘由。自然态度中的意识（胡塞尔现在称之为心理学态度）是分析的原始起点，"基本思考"表明，这个意识不是真正的所予。只有把这种绝对化的自然悬搁起来，真正的意识才能表现自身。在凭借这种必然的操作而开辟出一

条直达真正现象的道路之后，胡塞尔从另一方面揭示了这些材料如何在某种统觉中再一次失落。换句话说，**我们现在弄清了我们的原始起点**——即自然意识是如何通过先验意识方面的一种误导性的自我统觉而出现的。因此，“基本思考”和胡塞尔所揭示的这种看法是互补的。前者的起点是后者的终点，反之亦然。

通过消除世界的试验，我们可以以对待绝对化物质的相同方式来怀疑对意识的自然主义解释。我们关于自然的经验可能会持续不断地消解在矛盾之中。一旦物理自然被取消，这里就不会存在作为心灵之承载者的身体，因此，我们就可以排除将意识理解为人也即一个个人之一部分的可能性。“当然，一个非身体性的——这听起来或许有些悖论的味道——甚至非生命的、非个人的意识是可能的，这是指这样一个体验之流：其中并没有构成身体、心灵和经验性自我主体的意向性体验统一体，所有这些经验概念，包括那些关于心理学意义上的体验（作为个人的或生命自我的体验）概念在这里都是无根基的并且无论如何也不具有有效性。”[13]这的确是胡塞尔就先验自我和心理学自我之关系所作出的一个最为大胆也最令人困惑的陈述，因为他宣称作为一个经验存在者、一个完整个人的人可以不存在。但这仍未触及绝对意识问题。作为心物统一体的人的存在似乎应当是一种观念论哲学的牺牲品。正是在这一点上，海德格尔竖起了反叛的大旗，他把世俗存在当作其现象学的核心问题。若从胡塞尔本人的立场来看，他只能认为这是现象学的倒退，即退回到《逻辑研究》的水平，这无疑把先验现象学撇在一边了。[14]

对经验个人的悬搁无非是对物质自然进行再解释的结果。在此，胡塞尔再次确认了对物质自然的悬搁就包含着对心理学意识的悬搁，这是一个还原步骤。正因为意识与物理自然的联

系，它才被认为是心理的东西。但"基本思考"告诉我们，当我们在思想上消除了物理自然之后，意识仍将存在。在此之后，我们也可以设想那种以自然为根基的依存性意识也可以被悬搁起来，而这不会影响到一般意识。这一点可以通过同样的消除试验而得到证明。如果这里不再存在任何物，"那么也就不再存在身体和人"。如果身体不存在了，那么把意识理解为与一个身体相联系的人的意识的可能性也就消失了。我们现在终于明白，为什么对胡塞尔来说心理学意识和先验意识（胡塞尔称之为最重要的发现）的区别与世界之相对性的学说是不可分割的。它们是相辅相成的。[15]

这个关于"摆脱了身体"(leiblos)因而也摆脱了"心灵"(seelenlos)的可能意识的学说包含着现象学赖以回答不朽问题的前提。胡塞尔多次提醒读者，先验现象学不是纯粹学理性的学说，它也解决生存问题。那种承担着一种经过限定的哲学任务的科学竞技活动并没有排除上帝、自由和不朽的问题。它们也是"诉诸理性的问题"。[16]从至今刊行于世的胡塞尔著作来看，他并没有明确地论述不朽问题。然而，这不妨碍我们根据他的思想来解决这个问题。如果从一种不可怀疑的立场来看物的存在是偶然的，那么意识与物的联系就必定是偶然的。[17]这意味着死也是偶然的。所以，胡塞尔在《笛卡儿沉思》中称死是一个偶然的事实性问题。[18]这种联系的破除是可以想象的。但体验之流中止存在则是不可想象的。胡塞尔在《观念》第一卷中已经写道："体验之流不可能……终结。"[19]

我们在《现象学的观念》中看到了对一种先验的不朽理

论的最明确暗示。当身体死亡时，即当它停止其作为某个有机体的存在时，心灵也随之死亡。"从世俗的观点来看，死是心灵——即世界中的心灵——寂灭。"[20]二者相互蕴涵，因为身体是心灵的"统觉假定"，如果身体不存在，我们便无从设想一个以身体为根基的意识结构。所以，身体的死亡就是心灵的死亡，或者如胡塞尔所强调的，就是"世界中的心灵的死亡"。它意味着在其自我统觉中作为一个局部领域的意识的死亡，但不是意识自身的死亡。我们也可以说，它意味着**这种自我统觉的死亡**。一旦我们作如是观，对死的反思将会产生与消除试验同样的结果。二者都有助于我们勘破那种作为"心灵"的意识的自我统觉。在消除物质之后，意识仍然存在，同理，我们对"心灵"的消除也不会对意识产生影响。在这个过程中，我们发现"心灵"无非是某种对意识的世俗性解释。因此，我们可以把消除试验当作解决死的问题的一种沉思，反之亦然。由此，我们就可以理解柏拉图何以把纯哲学描述为死的准备，即使灵魂解脱身体的练习。[21]胡塞尔十分强调这样一种沉思给这个生活带来的后果。我现在必须承认，我是一个先验意识，世界是意识的一个关联项。

在我提到的《现象学的观念》的有关论述中，胡塞尔把自己与传统的不朽理论区别开来。"因此，作为世界中的一个现实事件，死并不意味着心灵方面的解脱，仿佛心灵在这里变成了这个世界中的某种实在物。"这并不是实在内部的一种分裂——心灵由此与身体分离。在我看来，这段论述是直接针对胡塞尔的导师布伦塔诺的，后者认为，关于心灵与身体相分离的不朽学说是心理学的一个最重要的分支。[22]对比之下，胡塞尔赋予这种分离以全然不同的含义。它并

不象在纯粹心理学还原中那样是一种"弃世"，而是意识与**整个**世界的分离。[23]我们不能把不朽理论理解为对心灵之死的否定。这种"心灵"之死是那种仅仅把自己视为世界一部分的心灵的死亡，而不是绝对意识的死亡。

最后，我要对这种实体化统觉所带来的后果进行考察。它包含三层问题：最重要的主题是，意识因为这种统觉变成了心物统一体的部分（A）。由此，意识也就被拉入物理时空的世界之中（B和C）。[24]

（A）胡塞尔在《观念》第二卷中对意识与自然的联系进行了广泛的讨论。这种被胡塞尔称为"内向投射"（introjection）[25]的实体化统觉是自然主义关于人的理论的核心。[26]由于以自然为根基，意识自身变成了一种自然、一种广义的自然、一种类自然、[27]身体的一个"层面"或"附加物"。[28]无论在经验心理学还是纯粹心理学中，人是一个心物统一体都是一个先行的结论。唯一的区别在于，后者避开了与身体的关系。[29]

（B）胡塞尔在"基本思考"开篇对自然态度的概括中反复强调，我们在这种态度中把世界视为在时空中无限展开的东西。[30]我们把自己置于这个世界之中。这意味着意识也具有某种空间性，因为它与身体是联系在一起的。[31]我们可以设想它仿佛是在空间之中。[32]

（C）胡塞尔在《逻辑研究》关于感觉问题的讨论中已经告诫我们，不能把那种主观感觉内容所依赖的现象学时间与空间对象（它是在对这种感觉的超越性把握中被构成的）的客观性时间混同一谈。[33]对时间的内在性分析在《逻辑研究》中只出现了一次，[34]但它在胡塞尔后期著述中占据着日益重要的地位。海德格

尔所编辑的关于内在时间意识现象学的讲座包括了胡塞尔1905年后的有关讲稿。胡塞尔在《观念》第一卷提到，他在时间问题上的研究"长期以来收获甚微"，但这项工作"在1905年大体上宣告结束，其成果体现在哥廷根大学的演讲当中"。在《观念》第一卷中，胡塞尔基本上没有利用这些成果。他认为，暂时忽略时间问题对他这里的论证不会产生什么根本性的影响。[35]我们不应该把这种内在时间（它是"体验之流"的特征）与客观时间或宇宙时间混淆起来。客观时间是由物理手段来衡量的时间。如同在《逻辑研究》中一样，胡塞尔把这种时间与现象学时间的关系比作客观的有广延的颜色与关于颜色的主观感觉的关系。[36]

> 胡塞尔对内在时间进行了简短的描述。从某种意义上说，这种描述充实了"基本思考"对意识本质所作的概括。任何体验都是一个无穷的时间连续统一体的部分，它在这种时间中具有短暂的停留。与这种逗留相关的是某种所予性方式。任何持续的体验都有某种"现在"，随后它便消失在过去之中。这种"现在"与"刚才"的演替是一切体验所遵循的形式。不过，这个持久的形式总是具有不同的内容。新鲜的印象总具有"现在"的形式，然后就变成记忆（乃至记忆的记忆）。这些体验共同构成一个统一体。我凭借反思看出这个统一体是那个包含着全部体验的"体验之流的形式"产物。我不可能通过一个意识活动一下子理解全部"体验之流"，但却可以把握它的统一体——它正象一个康德意义上的观念。当我的内在注意力从一个体验转向另一个体验，我便把握了所有体验的无穷进展乃至其统一体。对这个统一体来说，没有任何单个的体验可以是完全独立的。[37]

通过一种实体化的统觉，这种内在时间被理解为“空间一时间”(Raum-zeit)。意识因其与身体的联系而与“自然时间，即我们用钟表度量的时间”有了一种非直接的关系。[38]但是，内在的现象学时间是不能用钟表或任何其它物理手段来衡量的。

第三节 心理学意识和先验意识（自我）的关系

胡塞尔在《笛卡儿沉思》中讨论了笛卡儿对先验我思的发现，他写道：“沿着笛卡儿的道路而得到纯粹自我以及我思诸活动的观念似乎是十分轻而易举的。然而，我们仿佛正处在峭壁的边缘处，镇静地稳步前进对于哲学来说是一桩生死攸关的大事。”[1]胡塞尔的解释者发现他本人正处于相同的境地，因为要最终确定胡塞尔哲学的含义就必须采取一种镇静的和稳妥的步骤。胡塞尔写道，在心理学意识和先验意识之间似乎仅有一些“琐碎的细微差别”。但正是这种区别“使哲学中的正确和错误道路判然有别”。[2]他接着说：“事实上，正是在这里存在着主要的理解障碍，因为人们情不自禁地认为，宣称这种因为态度转变而出现的‘细微差别’对于一切真正哲学具有重大的决定性意义是一种牵强的藻饰。”[3]

对这种细微差别的解释不可避免地要承担某种风险。我已经数次徘徊逗留于这个“峭壁”之上。在这一节中，我希望在经历一番风险之后能够获得某种安全的结论。

(A)自我统觉和对物的知觉（的知觉）[(ap-)perception of things]。在《观念》第一卷中，自我统觉也被称为自我构成。心理学意识是在先验意识中“构成”的。胡塞尔还把这种心理学意识

称为"绝对意识的一个关联项"。[4]对此，我们必须进行谨慎地分析，因为它可能导致形形色色的误解。

在谈到构成概念时，我们必须注意到它在实在的每一层次上具有不同的含义。尽管自我构成与物的构成之间存在着某种相似之处，但这里还存在着某些有关的区别。其相似之处在于，在这两种情况下都存在着我们所说的一种错误解释。而其区别则表现在，作为心灵的"心灵"完全是因为这种解释才具有其存在。而物质便不是这样，因为当我们剔除了荒谬的解释之后，物质继续以一种经过净化的形式而存在。对"心灵"来说，净化意味着排除那种作为"心灵"的"心灵"。它被证明是一个虚构。一旦我们达到了这种意识(即从一种先验观点来看待问题)，那么无论何种心理学意识都不能充当先验意识的关联项。当胡塞尔在这里谈到某种"超越性"或"意向性统一体"时，他指的是一种虚构的超越性。我们在《笛卡儿沉思》中读到："那个在自然态度中作为一个自我的自我也总是一个先验自我，但它只有在进行先验还原之后才能最终认识到这点。"英加登就这段论述评论说，世俗自我和先验自我之间的这样一种同一性只有在"实在自我"是一个虚构的情况下才有意义，不过他马上补充说，胡塞尔将会严厉地拒斥这种解释。[5]无论如何，胡塞尔观念论并不认为被构成物最终将被证明是一个虚构。我完全同意后一个论断，在此，我将重申我对先验观念论的解释：它拒斥的不是实在，而是对实在的绝对化解释。英加登的如下说法是正确的，即就物的构成而言，所构成物不是一个虚构。但是，在涉及"心灵"的构成时，我们便面对着一个不同的情形。因为把这种统觉的产物解释为一个虚构与上述物的构成的观点并不矛盾。相反，人们不难看到这两种解释彼此留出了余地，甚至互为条件。如果说物的构成是一个

相对性实在的构成，那就必然导出“心灵”（作为心灵）是一个虚构的结论，因为我们不能把意识理解为建立在一个以意识为根基的意识关联项基础上的上层建筑。由此可见，我对构成在这两种情形下的含义的解释是完全自洽的。

如果心理学意识是一个虚构，我们就可以理解胡塞尔何以可能坚持心理学意识与先验意识的同一性。[6]英加登正确地问道，如果二者的特性是相互排斥的，它们的**同一性**如何可能呢？其相互排斥的特性表现在，“心灵”是偶然的、相对的等等，而先验意识是绝对的。“只有当我们从一开始就认为被构成的自我——正如被构成的全部实在世界一样——是一个**幻象**，这个困难才能够得到克服，这就是说，只有纯粹自我存在，而实在自我只是……一个超越于纯粹自我的虚构。”我完全接受这个为英加登所拒斥的阐释。在他的这个推论中，只有那个插入语“正如被构成的全部实在世界一样”是有问题的，因为对心理学自我是真实的东西对实在世界未必是真实的，反之亦然。[7]

(B)自我统觉和自我知觉。物的构成与自我统觉还有另一方面的区别。在物的构成中存在着物与意识的相关联系，例如一所房子和一个知觉。二者的对立表现在，前者是被构成物，后者是构成者。当胡塞尔进一步谈到心理构成时，人们也倾向于把这种关系理解为一种意向关系。由此，心灵成了被构成物，而内在知觉成了构成心灵的东西。这样，意识和反思着的自我作为此构成的两极而彼此对立，心理学自我和先验自我的二元性由此便表现为“自我的分裂”（Ichspaltung）。作为对象的意识与（先验）观察者或反思着的自我处于对峙状态。对胡塞尔来说，自我的这种分裂是一个非同寻常的现象。他对这个问题的讨论尤其针对着那个作为自我极（ego-pole）的纯粹自我的同一性问题。[8]

然而,我们不能根据这个自我的分裂结构来理解心理学自我和先验自我的关系问题。因为这将导致一些不可克服的困难。[9]

自我的分裂既可以在心理学的水平上出现,也可以在先验水平上出现,这个事实足以证明心理学自我和先验自我的二元性与自我分裂的二元性是有所不同的。我们在心理学水平上处理的是所谓自然反思,[10]而在先验水平上处理的则是先验体验。在这两种情况下,我们都可以谈论自我知觉或自我体验和自我知识。通过反思,意识的各种结构得到揭示。胡塞尔也把这种对意识的分析性揭示称为自我构成:在《笛卡儿沉思》中,胡塞尔尤其在考察先验的自我体验时谈到了"自我构成"。[11]这种构成被进一步描述为"自我阐明"(Selbstauslegung)并在与内在时间相关的自我构成学说中得到了淋漓尽致的论述。[12]这种广义的自我构成(自我阐明)还包含着意识的关联项,因此,它与现象学本身恰好是吻合的。(潜在意义上的自我构成表明了意识是如何为其自身而构成自身,而广义的自我构成则表明这个意识如何构成了超越的世界。)毫无疑问,这种自我阐明并不是自我统觉或自我对象化(胡塞尔经常使用的说法)意义上的自我构成。[13]后者毋宁说是一种自我异化,先验的自我阐明正是通过这种异化变成了一种心理学的自我阐明。

此外,自我分裂的结构也不是理解心理学自我和先验自我的实质相似性的基础,因为在内知觉的主体和所知觉的意识之流之间不存在实质的同一性。正如在外知觉的情形中一样,这里也缺乏某种同一性。房子与关于它的知觉是不同的,同理,这种知觉也应当与对它的反思区别开来。

我们只能在涉及所谓"纯粹自我"或自我极(ego-pole)

> 时才能谈论同一性。这是介于无穷自我知觉过程中的主体和客体之间的同一性。恰恰是因为自我极是无内容的，这种同一性才是可能的。在心理学意识和先验意识的关系中，我们关心的是整个意识之流的同一性，是具体单子的同一性。当胡塞尔在此谈到"自我"时，他指的是体验的整体性。[14]

因此，自我构成是一个极为模糊的概念。在此，我们必须分清自我统觉和自我知觉也即自我阐明或自我反思。自我统觉是一种独特的活动，在这种活动中，一切意识都被理解为世界之中的一个局部领域。在这个世俗意识中，自我的分裂可以表现为所谓的自然反思。自我统觉也可以被另一种独特的活动所消除，这就是还原。这种还原揭示了先验意识。在先验意识范围内存在着一种在先验体验中的自我分裂。所谓自我分裂是一种人们普遍承认的现象，而自我统觉和还原则是十分特殊的活动，我们不能根据自我分裂的形式结构来理解这些活动。

我无意否认自我统觉和悬搁与某种自我分裂的联系。就悬搁而论，胡塞尔明确指出它是某个不偏不倚的观察者的活动。芬克令人信服地指出，悬搁是一种先验反思的活动。此外，他还指出，自我统觉也是先验自我的活动——我们尚没有在《观念》第一卷中发现这样的看法。[16]因此，我们也可以认为这种自我异化是反思着的先验自我的一个事实。自我知觉的结构是这样一种形式结构，它结束了自我遮蔽和自我揭示这一有趣的和重要的辩证法。但是，正是由于这种辩证法的特殊本性，这个结构在实质上被突破了。在自我统觉中，反思着的自我屈服于"世俗化"的压力，其影响波及到了全部意识。（在世俗领域中，反思结构就其总体而言再次作为自然反思而出现。）但在这同时，意识在其总

体上仍是一种先验意识，这是胡塞尔现象学的最大悖论。反思自我把意识隐藏在世界(包括其自身)的帷幕后面，它也可以拉开这道帷幕。[17]那么，这个把戏的最终意义是什么呢？显然，我们在此接触到了先验现象学之"可理解性"的外部界限。但是，我们难道没有触及到胡塞尔思想的最深刻动机吗？它把理智当作最后的界限，"在其背后的询问是没有意义的"(这是胡塞尔的一个著名论断)。在我看来，我们只有依据胡塞尔的历史哲学才能回答这个问题。

(C)自我统觉和自我异化。意识的自我统觉把意识自身视为一个作为"心灵"的世俗领域，因此，我们可以把它描述为自我异化。无论如何，自然是作为"某种异己之物"或"它物的存在"而与意识相对立的。[18]因此，意识通过这种统觉而变成了一个"它物"。我们在这里触及到了现代哲学的一个中心主题，它与胡塞尔哲学最终的伦理—宗教观点是息息相关的。

在《观念》第一卷中，这种自我异化的含义更接近黑格尔而不是马克思。它不是意识中的一种实际改变，而是一种自我遮蔽。因此，我们也可以通过还原这一卓越的理论活动——或者用芬克的说法，通过一种"理论的自我征服"——来消除这种异化。[19]作为某种解释的世俗统觉将由一种再解释来消除。"基本思考"已经证明，物质和意识不可能有实际的牵连。二者的异质性足以排除这种可能性。由这种心理学统觉所衍生出的所谓心物统一体并不是真正的统一体，因为一个统一体只有在那些具有共同本质的物中才能得以确立。正是基于这条思想线索，胡塞尔才宣称意识由于这种解释的确经历了某种"价值改变"，但"这无损于其作为意识的自身内容"。[20]他进一步阐释这种统觉说："无论这种统觉可能包含着什么，也不管它要求何种特定的表

现类型，有一点是非常清楚的，即在这些统觉的联系中，在这种与身体有关的心物联系中，**意识本身决没有失去其自身的本质特性**，它也没有同化任何与其自身本质相异的东西——因为那将是荒谬的。物质性存在从根本上说是一种显现的存在，它通过感性投影而呈现自身。因此，那种以自然方式而得到统摄的意识，那种因为人和动物而被给予并在与肉体的密切联系中得到体验（当然，这不必诉诸统觉）的体验之流，变成了某种在投影中显现的东西。"[21]在这里，胡塞尔仍然信守着体验与物之间的"对立"、"对照"和"实际的本质区别"。当胡塞尔谈到意识在这种自我解释中变成了"它物"时，他接着指出："就其自身而言，它是其所是，它在其本质上是绝对的。但它没有在这种本质上、在其变动的此物性上（thisness）得到把握，而是'被解释为某物'。"[22] 正是由于自我异化是一种自我统觉，这种对其自身的意识就是一种理论"净化"。这意味着自我渐渐意识到了它本来就是的先验意识。[23]

（D）先验自我和本质自我。我在本书第二篇中指出，必须分清本质还原和现象学—心理学还原。这个区分对于本质还原和先验还原来说更加贴切。这两种还原的运作是完全不同的。本质还原的剩余物是本质（eidos），而先验还原剩余的是纯粹意识。因此，我们不能根据本质结构来描述先验意识。否则，我们就将沦为对胡塞尔的一种特殊误解的牺牲品。要弄清这种误解是如何产生的并不那么容易，因为这两种还原只具有一种外表上的相似性，人们至多可以说（这将陷入一种非常草率的思考），这两种还原都把存在悬搁了起来。[24]因此，我们或许可以通过某种处于支配地位的哲学传统（即康德主义）的影响来说明这种特定的解释。芬克在其对康德式的解释的反驳中已经注意到，我们

可以在本质直观学说中发现现象学和康德主义的连接点。[25]康德主义致力于阐明现实经验之可能性的条件，但它并没有以一种不可怀疑的经验批判来批判这种经验。因此，康德主义大体上仍然是世俗性的和教条性的。[26]正如今天的人们常常戴着海德格尔的眼镜来阅读胡塞尔，30 年代的解释者们则根据康德来解释胡塞尔。芬克指出，这种观点把康德的先验自我概念认同于胡塞尔的先验自我。“人们根据康德的‘非实在’(irreal)概念来错误地解释……胡塞尔先验自我的‘非实在性’。因而把它等同于(康德的)纯形式。”[27]康德主义讨论的是经验自我与先验自我的对立，而胡塞尔则关注世俗自我和先验自我的对立。[28]

一方面是事实和本质的区别，另一方面是世俗和先验的区别，这两种区别不是重合的。前一种区别既可以出现在世俗心理学水平上，也可以出现在先验水平上。[29]因此，在胡塞尔哲学中谈论先验自我和事实自我的关系(许多解释者正是这样做的)是不恰当的。因为这里只存在先验自我和心理学自我的对立。在这两种自我中，我们可以再次区别出事实自我和本质自我。

就先验自我而论，胡塞尔总是指出这种自我有个别和本质之别。他在“基本思考”开篇处已经写道，他所寻求的全新领域不是一个作为本质的世界，而是一个个体存在的世界。[30]这种个别意识依附于一种本质分析，而个别经验在这种分析中充当着范例或“根基”。[31]他的如下论断是意味深长的：意识的实际存在具有一种经验的必然性，也就是说，它是将一个本质判断应用于一个个别活动。[32]此外，要保持先验意识的纯粹性，我们不仅需要悬搁个别的实在物，而且需要悬搁那些超越的本质。[33]最后，我提醒读者注意一个事实：胡塞尔在一个重要的“注释”中问道，除了对先验意识的某种本质分析之外，是否还可能有一门以这种

意识为关注焦点的事实科学与之并存。这将是一门"关于先验事实的科学"。就其自身而言，这并不是不可能的，因为现象学的还原并没有排除个别的存在。然而，胡塞尔认为，我们不需要一门关于先验事实的科学。因为，一旦那些教条的经验科学随着现象学的"转向"(Umwendung)而发生改变，我们就可以从中获得我们希望了解的关于先验事实的任何东西。在最后一章中，我们将回过头来讨论这门作为"第二哲学"或形而上学的关于先验事实的科学。[34]

人们会问，胡塞尔思想中的自我是不是超个别的或超个体的（这个看法将把胡塞尔哲学与客观观念论联系起来）。[35]但是，将胡塞尔纳入客观观念论框架正如把他当作一个主观观念论者一样困难。先验意识不是超个别的，而是一种原初意义或绝对意义上的个别者。物只是从属意义上的个别者。[36]当胡塞尔说我们把"个人"悬搁起来时，他指的是心物统一体。[37]此后，我们又通过一种再解释方式而重新获得了这个统一体，[38]由此，胡塞尔还在一种先验态度中谈到了个性问题。[39]

(E)先验自我和（作为自我极的）"纯粹自我"。到目前为止，我所使用的"自我"概念都是指具体自我，即作为一个具体单子、一个（与心理学领域中的"心灵"相平行的）意识之流的整体也即我思的自我。[40]但是，这里还遗漏了某种东西，因为胡塞尔在《观念》第一卷中首次提到了所谓"纯粹自我"。这个纯粹自我是具体单子内的统一性一极。它是一切活动所由产生的同一点。它不是一个活动自身，也不是一个活动的一个侧面。当一切活动在时

间中消逝之后，这个自我仍保持不变。当体验次第延续时，它仍保持着其绝对同一性。[41]“着眼于”自我便是由活动而指向对象，正因为此，胡塞尔使用了“**自我—我思—所思**”(ego-cogito-cogitatum)这样的表达。与自我相关的不仅是现实的我思活动，而且是构成意识之背景的非现实的我思活动。这些活动与自我的接近或疏远程度是不同的。[42]

这个纯粹自我的理论之所以引起了我们的关注，是因为胡塞尔在《逻辑研究》中曾针对纳托普而拒斥了这种自我。现在，他收回了对纳托普的批评。[43]他以前认为，意识所具有的也正是其它一切经验对象所拥有的那种统一性，即那种由各种属性的联系所构成的统一性。自我并不是凌驾于各种体验之上的东西，而恰恰是等同于它们的统一性联系。胡塞尔不想提出某个超越于这个范围并将全部体验再次统一起来的自我原则。他宣称，他无从知道或发现这样一个“联系者”。然而在第二版中，他声称自己后来觉悟到应从什么地方来寻找自我。而他以前之所以拒斥自我，主要是出于对“一切关于自我的堕落的形而上学”的憎恶。[44]如果我们想公正地对待所予物，那就会看到“我在”的确是被充分给予的，因此，我们就没有理由拒斥那种作为体验主体的纯粹自我。胡塞尔称这是一种“**特殊的……内在性意义上的超越物**”。我们只能在自我的活动方式中来描述它，自我思维着、幻想着、判断着、欣喜着，等等。“离开其‘联系方式’或‘活动方式’，无论我们怎样解释，它都不具有任何本质的组成部分，不具有任何本质内容。无论在它之中或对其自身来说，它都是不可描述的——它只是纯粹自我，别我其它。”[45]

就其自身而言，胡塞尔立场的这种转变是引人注目的，但我们不可对其重要性估计过高，因为它对胡塞尔转向先验观念论

没有什么影响。根据斯皮尔博格的评论，胡塞尔在1905年就已经意识到作为所予的自我！[46]而胡塞尔本人宣称他是在1908年发现先验意识的。“基本思考”的论述程序也证明了这一点。在第一节分析意识的“确切本质”时，胡塞尔说他可以暂时不考虑纯粹自我的问题。因此，他得出的结论并没有依赖于纯粹自我。正如时间问题一样，这个问题可以一直搁置起来。直到“基本思考”的结尾，他才回到这个问题，并断言它是先验意识的一个要素——一种内在意义上的超越物。他允诺将在第二卷中对它进行进一步阐释。[47]

第二部分 先验现象学和经验心理学

在处理先验现象学和经验心理学的关系问题时，我们必须充分意识到该问题是出现在两种不同的水平上的，因为我们已经谈到了未曾经历态度转变——即从现象学心理学转变到先验现象学——的现象学。在前先验水平上，胡塞尔已经对流行于他那个时代的经验（实验）心理学提出了尖锐的批判。这种批判尚未考虑到先验还原。一般来说，这种批判在《逻辑研究》的水平上已经是不成问题的。《作为严格科学的哲学》（1910年）对经验心理学的抨击只是进一步明确了在《逻辑研究》中表现出的倾向（这种倾向在布伦塔诺那里业已存在）。它已经意识到，除非我们对所解释的东西首先进行描述，否则我们就不可能进行解释。在转向先验现象学之后，胡塞尔提出了一种全新的批判，该批判是在一个不同的向度——即哲学的向度——上进行的。从一方面来看，这种批判对于经验心理学来说没有什么利害关系，但从另

一方面来看，它又具有更大的意义。我们说它对心理学不那么重要，是因为这种批判没有触及一般的心理学。它并不想深入到心理学家的领地，因此，心理学家等经验科学家可以对这种“批判”漠然视之。而说它具有更为重要的意义，是因为它对哲学乃至对包括心理学家在内的人的命运是利害攸关的。

第一节　经验心理学的界限和可能性

我在这一节准备阐明意识的先天分析对于经验心理学的意义。为此，我将暂时忽略描述心理学之分析与先验心理学之分析的区别。[1]

经验心理学把意识视为实在的一部分。这种心理学依据的是“实体化”的统觉。即使在对这种统觉进行讨论(见第二节)之前，我也可以指出这种自然化理解的界限所在。[2]在自然观点中，意识被理解为与物相似的东西，[3]我们试图对它进行因果性的阐释。[4]但这种阐释具有某种界限，这就使我们不能用处理物的方法论手段来处理意识。实体化统觉将意识与物质实在联系起来。因此，意识变成了广义的自然。但这种统觉决没有把它变成象物一样的东西，它也不可能失去其固有本质。间接地来看，它的确在空间中获得了一席之地，但它并没有变成在空间中发生的东西。描述性的本质心理学已经能够发现意识的这种固有本质。因此，在经验心理学之前必定要有一门先天心理学来为它提供一种理性工具。那么，意识的特殊本质为经验方法规定了何种限定呢？这种预备性的理性心理学具有什么功能呢？

首先，在胡塞尔看来，任何经验心理学都需要这样一种理性工具。我们最初是在《作为严格科学的哲学》和《观念》第一卷中

发现了这种关于任何经验科学之先天根据学说的雏形。胡塞尔论证说，一门经验科学的产生不仅源于经验和归纳，而且源于一门关于现象的本质理论对现象的投射。[5]在自然科学中，这个功能是由几何学来实现的。的确，否认本质存在以及本质科学之可能性的物理学家不乏其人，但这种否定与他们的实践是相互冲突的。任何物理学家都要从事本质分析。我们更关心的是物理学家的实际做法，而不是他们以哲学家的身份所否定的东西。"完全可以说，自然主义者在其活动中都是观念论者和客观主义者。"[6]

胡塞尔认为，伽利略将长久以来为人们所熟知的几何学应用于物理现象对于"真正"物理自然的发现具有决定性的意义。[7]在心理学中，这种决定性的步骤就是将一种与经验本质有关的理性法则应用于心理领域，然而，这一步骤迟迟没有落实。[8]人们对怀有这样一种企图的心理学家——诸如布伦塔诺、施通普夫和利普斯——极为冷淡并斥之为"繁琐哲学家"。他们的心理学则贬斥为"玄想心理学"(armchair psychology)。[9]胡塞尔由此断言，心理学决没有成为一门真正的科学。

由于对科学心理学的真正需求视而不见，心理学家就只有照搬物理学的方法。[10]其结果是将意识实体化。实际上，我们不能把物理学方法应用于心理学，因为意识不是空间性的，它并不是在许多显现着物的主观显象中所予的。[11]在意识中，那种同一的东西并不是在一系列显象中表现自身的，而是在各种记忆及其重复中得到把握的。为了发现恰当的方法，我们就不能模仿物理学，而必须追问"存在(心理学意义上的)对那种根源于并关涉着其自身的方法提出了何种'要求'"。[12]心理学恰恰因为受到了物理学范例的影响才一直没有上升为科学。所谓实验心理学

仍然淹滞于前伽利略的阶段。只有凭借对意识的内在的本质分析，我们才能发现心理学的科学手段。没有这个预备性的先天分析，经验心理学就只能在黑暗中摸索徘徊。例如，如果人们不通过内在分析而知晓知觉或记忆究竟为何物，他们怎么能够谈论刺激与知觉或记忆的关系呢？实验心理学家赖以得出其结论的那些体验从根本上说是十分幼稚的。它们无非是心理学家对其本人的体验的记忆和以移情方式来"体会"(einfuhlen)受试者的体验的产物。而那些赖以描述这些体验的概念——如幻想、记忆和期待——都没有经过进一步的界定就被当作最后的科学结论了。总之，这种心理学不能胜任对那些确定着其对象的概念进行精确说明的任务，那么，它是否有权利给自己冠以精确心理学的头衔呢？显然，它没有这种权利，正如一门使用着前科学的重量、沉重和质量概念的物理学不能要求这种权利一样。只有对这些概念进行本质分析才能把幼稚的心理学体验(体验心理学)变成一门科学。[13]

我们必须谨慎地、正确地理解胡塞尔对他那个时代流行的经验心理学的批判。他的初衷并不是要根除经验心理学，而是要为它提供一个基础，使之上升为一门科学。[14]他在《观念》第一卷导论中抱怨说，人们认为《作为严格科学的哲学》所抨击的是一般经验心理学，其中流露出对实验研究的鄙视态度。在反驳这个看法时，胡塞尔宣称，他的意图恰恰是要将经验心理学提高到一个更高的水平。[15]他一再重申自己对那些确立经验科学的人们所表现的天分和创造性怀有深深的敬意。[16]这些观点在《观念》第三卷中得到了进一步的发挥。物理学方法的特征在于，它不很重视描述的作用。物理学确实在说明现象世界，但它无意对所直观到的东西进行精确的描述。它之所以对具有声、光、色的物

感兴趣，只是因为它可以以一种客观的和数学的方式来加以确定。它在这一方面走得过于遥远，以致于最后忘却了它在生活世界中的全部"意义基础"。[17]若以物理学为典范，我们就会忽视现象描述的作用。而这对于意识研究来说是生死攸关的大事，因为这里的理性基础恰恰是描述性的。[18]

一旦现象学分析创造了经验科学所需的方法，那么，这门科学将具有什么任务和可能性呢？作为一门关于事实的科学，这种心理学探索的是那些不能从本质衍生出来的事实。[19]经验心理学的固有使命是发现一切类型的心理－物理法则和规则。[20]这里，我们可以进一步追问这种经验心理学的理论地位，然而在胡塞尔的著述中，我们不能指望他能对所有的问题提供一个答案。这种科学的理性基础是描述性的。我们能否由此推论说经验心理学仅仅局限于描述呢？得出这个结论为时尚早。因果性说明是可能的吗？难道我们不能把现象归结为一个任凭显现过程变化而始终保持不变的更深层实在吗？在其关于自然科学的哲学中，胡塞尔把研究描述为通过在更高的水平上假定一种同一性而在较低水平上探索变动不居的现象的过程。[21]我们一向寻求那种在变动的情境中保持不变的东西。物理学是根据数学法则来描述这种同一物的。胡塞尔称之为"实质"(substance)。那么，经验心理学中是否也可能有类似的东西呢？这里是否可能确立一个根据某种深层的客观性来说明表面现象的理论呢？这种说明能否被概括为一系列法则呢？关于这一问题，胡塞尔只限于否定几何化的可能性。在其论述中，我们几乎找不到关于这样一种经验心理学理论的现成说法。不过，我们可以从《观念》第三卷关于经验心理学的评论中引出某些相关的看法。事实上，胡塞尔认为我们能够根据某人的行为得出关于某些属性的结论。

这样,我们就可以渐渐明了某人的事实结构,并反过来使我们对其行为的预测成为可能。[22]如果我们象康德那样来考虑数学意义上的实质概念,那么,这里的确不存在心理学的实质,因为几何化在此是行不通的。[23]然而,胡塞尔认为,我们可以谈论一种广义的实质。[24]这样,关于物的经验和关于"心灵"的体验之间就表现出了一种相似性。在现象中出现了一个固定的结构,而在相似的情境中则出现了一种关于可能行为的规则。[25]这种规则为我们提供的那种变中不变的东西就是"实质",这是物理学之"真正本质"的类似物。

然而,意识的本质似乎为这种因果性研究施加了一系列限制。首先,胡塞尔似乎只是在涉及到对身体的依赖性时才愿意谈到本来意义上的因果性。他不想把心灵内部的关系以及心灵之间的关系说成是因果性的(尽管人们可以这样认为)。[26]此外,这种对身体的依赖性也仅限于感觉领域。就这种受因果关系决定的意识(意向活动)而言,它是被感觉材料所决定的。[27]最后,这种因果规定性是不明确的。一种心物依赖关系总是由其它两种关系(即心灵内部的关系和心灵之间的关系)共同决定的。[28]

第二节 经验心理学和现象学哲学

在上面一节所论述的批判中,我没有提到任何经验心理学家所接受的基本假定。这个假定在对经验的不可怀疑的批判中土崩瓦解,从而使向先验现象学的转向成为可能。心物统一体不是一种实在,而是某种解释的产物。一旦这种统觉被悬搁起来,它便失去了其有效性。如果是这样,人们就可以提出这样的问题:一种从本质上说是心理一物理心理学的经验心理学是否仍

然可能？走向先验现象学难道不意味着这种经验心理学的末日吗？当我们在一种统觉中把一种从本质上说是绝对的体验理解为心理－物理统一体的一个状态并以此来看待经验个人的“状态”时，我们依据心理－物理情境来研究某一经验个人的“状态”还有什么意义呢？[1]在这里，心理学似乎失去了它的根基。

如果说胡塞尔在前先验水平上想提高心理学的科学性程度，而在先验水平上又致力于对它的否定，这的确有些不可理解。然而，他并没有这样做。他仍然在上述限定范围内承认自然主义解释的合法性。一门“与自然有关的”意识科学是可能的。[2]在“基本思考”中，胡塞尔谈到“关于属人的自我及其自觉体验**在世界中**的实际存在，以及关于所有以这样那样心理－物理联系的方式从属于这个自我的东西的说法，都是有充分根据的”。[3]他说这番话时全然没有顾忌到这样一个事实，即意识是一个构成着世界的绝对自洽系统。在另一个地方，他还谈到任何意识都是一个心理－物理主体的状态，这是一个合法的自明之理。

胡塞尔的这种论断暗示着，经验心理学尽管具有某种实体化的理解，但仍然可以发现真理。它必须以这样那样的方式来“拯救”其成果。这无非是说，这门科学的成果给一种“现象学的革命”或“变革”(Umwendung)留下了余地。这的确是胡塞尔的观点。[4]无论是现象学心理学还是一切经验心理学都可以改造成先验现象学的心理学。[5]那么，当先验还原使意识失去了其作为心物统一体之部分的地位时，这种改造如何可能呢？如果要澄清这个问题，我们最好将心理学家的状况与物理学家作个比较，因为这个问题在那里多少显得简单一些。

(A)对物理学的形而上学“解释”。象心理学一样，物理学依据的是关于一个独立世界的“先行所予性”。因此，物理学是一

门独断科学，它起源于绝对世界的信条。物理学家的认识论态度是非批判性的。当然，这决不是说他也是以一种非批判方式来从事其领域中的工作的，因为他在制定一种方法论时是极具批判性的。而胡塞尔所说的是另一个维度上的批判态度：它不是科学经验内部的批判，而是一种“对所有一般经验和所有经验科学思维提出质疑”的批判。[6]这种批判是先验现象学的一个产物。作为一种“应用的现象学”，它为我们提供了一种关于特殊科学的“形而上学解释”。[7]在《逻辑研究》中，哲学在科学方面的任务是要澄清它们的基本概念从而使之完善。[8]《观念》第一卷仍然承认这个任务，不过，胡塞尔进行了一种更加深入的批判。哲学质疑的是经验科学的一般基础。这些科学缘起于自然世界，因此我们必须将它们悬搁起来。[9]它们的成果只有经过一种现象学的再解释才能为现象学所确认。这种再解释触及到了这些科学所隐含的本体论。物理学的融贯系统必须溯源于构成着它们的绝对意识。因此，现象学“确定了物理学对象之‘存在’的最终意义”。[10]

从认识论方面来看，现象学为物理学提供了最后的认识论辩护。我们在第二章中已经看到，现象学并不否认超越性实在，而是要在其真正存在的意义上来确认它。物理学本身不能给我们提供这样的辩护。要求一门以经验为基础的科学来解决一个对一般经验提出质疑的问题——即我们关于外部世界的知识根据何在的问题——是不合情理的。[11]先验现象学证明了关于一个“外在”世界的假定是不正确的，因而解决了认识论的问题。

现在，胡塞尔对一般物理学家的独断态度不再有什么异议。他认为这种态度在物理学科学范围内是合乎情理的。然而，一旦物理学家披上了哲学家的法衣，问题就完全不同了，那时他的假定只能导致错误，由此将出现哲学和物理学任务的混淆。[12]我们

当然可以理解胡塞尔何以对物理学家的这种哲学抱负提出了强烈的反对。独断的物理学家是基于其自然态度来接触哲学问题的。这意味着他在尚未进入真正哲学大门时就开始从事哲学解释。作为一个物理学家，他无法克服自然态度，这种态度在独断科学领域内仿佛是不朽的。[13]在认识论中，由于他使用了因果性解释，因此得出了荒谬的结果。认知活动被视为一种可以以自然科学方式来加以说明的自然事实。

对哲学和物理学任务的划分还蕴涵着这样一种含义：作为物理学家的物理学家不必成为现象学家，他可以毫无顾忌地走自己的路而无需关心认识论基础问题。事实上，对这个问题采取不介入态度实为上策，因为一种基于独断基础的认识论只能制造混乱，[14] 我们最好对物理学家的独断态度不闻不问，因为一旦让他卷入哲学问题，他就会遇到无穷的麻烦。这就是胡塞尔的结论。对他来说，幼稚者的那种隐而未明的疑问要比一种怀疑论的准哲学所具有的神秘性更加可取。我们不妨把阿朗贝尔的话转赠给物理学家："走你的路，信念自在前头。"[15]因此，这里对科学的批判是十分特殊的，它无损于一般的科学活动。就科学而言，哲学是"这样一类研究，从某种意义上说，它为科学提供了一个全新的维度从而使之得到最终的完善。然而，在这同时，'维度'这个词还提示着另外的意思：即使尚未达到这个新的维度，严格科学仍然是严格科学，学说内容依然是学说内容"。[16]

（B）对心理学的形而上学"解释"。上述关于物理学的论述同样适用于心理学，因为它也是以世界的独立存在为依据的，而意识仅仅是这个世界的某种依存性领域。心理学同样是一门独断科学。[17]那么，经验心理学能否象物理学一样得到一种应用现象学的本体论再解释呢？这似乎包含着更大的困难，因为心理学

所依赖的那种心物统一体一般来说是不存在的。不过，我们必须留心，不要在这个问题上误解胡塞尔。他认为意识不是以一种自然主义的方式而牵连于身体的。但这并不是说身体和意识之间毫无关系可言。尽管胡塞尔从未明确地对经验心理学进行这种形而上学的解释，但我们仍然可以对这种再解释的可能内容进行讨论。

就身体而言，现象学对它的否定并不多于对其它物理物的否定。只有身体与意识的关系需要我们以一种全然不同的方式来看待。意识不以身体为根基：身体是依赖于意识的。身体，作为一个十分特殊的物理物，是由意识构成的。我们对自己身体的关系与对任何其它物理物的关系迥然不同。一个明显的事实是，身体不是在各种取向中出现的所予物，而是一切取向的中心。[18] 对我们来说，身体是我们赖以接近其它物的工具。就人自身的身体是一个物理物而言，它当然是物理世界里的因果链条中的一环。由于意识与身体有一种特殊联系，它必定会受到这种联系的影响，反过来它也通过身体而影响着物理世界。然而，我们并非不能根据先验现象学对这种心物统一体进行再解释。[19] 只有在这样一种态度中，人们才能贴切地谈论心理—物理事实，因为这个概念暗示着一种意识的本体论优先性。

在胡塞尔看来，我们必须从意识与物（物质）的区别处来进行这种再解释。这意味着对《逻辑研究》之本体论的批判。在《逻辑研究》中，胡塞尔没有解决物质和意识最终是否具有相同本质的问题。无论如何，他把关于这个问题的决定权交给了科学的未来发展。所予状态上的区别并不意味着二者“必须被一个神秘的深渊或闻所未闻的差别所分割”。

后来,胡塞尔删去了这段文字。现在,在他看来,在二者的存在方式中存在着一和差别的深渊。的确,甚至深渊这个形象还不足以表达这种差别。[20]

在我看来,这种经验科学中"现象学革命"的核心在于,现象学的再解释不是一种否定。一旦意识到身体不是一个幻象,我们就能不很费力地发现经验心理学的"现象学真理"。胡塞尔的主体间性学说也证明身体不是一个幻象。两个绝对单子间的相互理解首先是由于意识与它赖以"表现"自身的身体的联系才成为可能的。变化着的自我的体验假定着其它身体的体验。他人的身体是我们借以了解他人意识的媒介。[21]

象对待物理学一样,当心理学家象心理学家一样发表议论时,胡塞尔对这门独断科学并无微辞。只有当心理学家发表哲学的宏论时(胡塞尔那个时代的情况正是如此),心理学才是危险的。这种倾向在心理学家那里表现得比物理学家更为明显,因为,在最后的分析中,心理学和哲学之间往往存在着一种内在的亲和性。二者都涉及到了意识。[22]因此,某些心理学家相信他们可以以实验心理学的方式建立一种真正的哲学。"这是人们长久以来梦寐以求的精确的科学心理学,它终于变成了事实。正是通过这种心理学,逻辑、认识论、美学、伦理学和教育学最终获得了它们的科学基础,实际上,它们已经处于向实验学科转变的路途中。"《逻辑研究》已经表明这种看法将导致何种后果。以这种方式来对待规范科学意味着一切规范性的终结。[23]

在《逻辑研究》中,胡塞尔遏制了这种实证论的威胁。[24] 现在,他对实证论实施了更加有效的打击。对自然的形而上学解释瓦解了任何形式的实证论。实证论的本体论基础已经坍塌,它

只有借助于一种独断幼稚的解释才能得以苟延。“今天，鲜花簇锦般繁盛但却华而不实的哲学文献都要求获得最严格的科学特征，并企图把其知识论、逻辑理论、自然哲学和教育理论都建立在一种自然科学的，一言以蔽之，‘实验心理学’的‘基础’之上。”胡塞尔希望这一状况能够到此结束。[25]

第四章 先验现象学和先天科学

第一节 世俗的本质和先验现象学的本质

我们在上一章看到，实证的物理和心理科学沉溺于自然态度之中，而先验现象学把这些素朴的独断科学变成了哲学性的科学。[1]在先验现象学和先天科学之间存在着某种类似的关系。本质的态度也是前哲学的。例如，当我们注意到一些理想数，这个数的世界正如自然世界一样也是"此处对我而存在的"，即使它始终处于背景当中。[2]

因此，胡塞尔是分别看待诸观念科学的悬搁问题的，悬搁在这里同时意味着一种再联系。他说，超越性本质被悬搁了，而得以保存的是内在性本质。[3]这表明本质失去了它们与自然世界的联系。而在自然态度中，这些本质被视为自然实在——诸如某个物或心灵——的本质。理性心理学正是在这种世俗水平上并根据这种态度而施展其能势的。在对意识的本质分析中，意识被理解为世界的部分因而是某种超越物(在此，它是一种依存性的超越物)。因此，我们可以说这种意识的本质是一种"超越"本质。它必须在还原中消除这种超越性特征。这种净化必须被应用于任何最初是作为自然世界本体论而被建构起来的本体论。因此，这种对观念世界的净化自然是尾随着对实在世界的净化而来的，

就此而论，它是继发性的。[4]胡塞尔在其后期著作中更加广泛地谈到了一切先天科学的这种世俗特征。它们全都作为对世界进行科学研究的手段而关涉到自然世界，由此可以说，它们是"关于世界的科学"。在《形式的和先验的逻辑》中，胡塞尔在与形式逻辑的关系中阐明了这一点。[5]

> 我们由此再一次意识到，为什么胡塞尔认为新康德主义是一种独断的世俗哲学。康德主义研究的是经验科学之可能性的先天条件。胡塞尔把这归结为世俗本体论的任务。在康德主义那里，对世界的研究涉及到了其可能性的条件问题，然而，这个自然世界并没有受到一种不可怀疑的批判并因此被悬搁起来。康德主义的先天"世界形式"无非是世俗经验之可能性的条件。[6]它承担着与胡塞尔观念领域相同的功能。由于对观念的所予性视而不见，因此人们要在判断的先验功能中寻找这些先天形式。胡塞尔认为，我们首先必须意识到观念的所予性，**其后**才能询问这些所予物的先验性问题。康德没有弄明白这一点。[7]

胡塞尔回忆说，本质净化对他来说实在是一个艰难的步骤。它意味着把一切观念物同构成着它们的先验意识联系起来。这显然克服了《逻辑研究》的柏拉图主义倾向。实际上，胡塞尔在《观念》第一卷中完全没有谈到这种本质构成。它只是在以后的著作中才渐渐明了起来。[8]

在其身后发表的《观念》第三卷中，胡塞尔的确论述了各种理性本体论与先验现象学的关系问题。他说，先验现象学仿佛吞没了一切本体论。所有在自然态度中得到非批判性考察的本体

论都可以作为意识的关联项而在先验现象学中获得新生。因此，现象学通过对我们赖以意识到诸观念的意识活动的描述而为这些本体论提供了一种基础，而意识活动是我们赖以意识这些观念的线索。[9]

> 胡塞尔在《观念》第一卷中把现象学视为一门纯粹描述性科学，就此而言，它所包含的仅仅是各种精确理性本体论的**公理**。[10]因此，它描述的也只是一门科学的基本概念所依赖的那些本质。胡塞尔认为，这正是那种从若干基本命题引出一长串推理的数学类型的**技术**工作。他后来指出，我们也可以把这种间接性的本质知识代入到现象学中。因此，这样一门包罗万象的先验现象学将成为一个普遍性的哲学，它将包括一切科学的先验基础，从而实现了莱布尼茨和笛卡儿那种普遍哲学的理想。不过它所具有的并不是某种演绎性的数学理论方式，"好象一切存在都是通过演算才统一起来似的"。[11] 数学推论根源于某些基本本质，现象学把它们纳入到更广泛的意识融贯系统之中，因此，现象学自身从本性上说不是数学性的。[12]

任何本质都是在一种特定的意识基本形式中构成的。因此，作为本体论上先天的东西，它与意识中的一种先天构成活动有关。[13]本体论的分析是以一种单向面的方式指向对象的，现象学则通过研究那种构成着本体论本质的 noetic（意向活动）结构来补充这种片面性。它同时为这种本体论提供了哲学的基础。在独断的本体论中，对事实的理解脱离了它们的理性基础，而一种哲学的本体论则赋予这些事实以"一种先验的可理解性"。这样，

世界的先天性就被当作关于先验性之普遍先天性观念的一个“层面”。[1]

第二节 纯粹逻辑的哲学

最后，我将把对于先验现象学和本体论之关系的一般评论运用于先验现象学和纯粹逻辑的两种形式（形式逻辑和直谓逻辑）的相互关系。

（A）克服柏拉图式的实在论。在1913年的手稿中，胡塞尔对纯粹逻辑和哲学的关系进行了一系列评说。这些评论对其1901年以后的发展提出了一种饶有趣味的见解。他象在《逻辑研究》中一样将哲学和专门化的数学区分开来。在《逻辑研究》中，哲学的任务是根据直观来澄清基本概念。回到本源意味着从概念回到概念对象（Begriffsgegenstand）。在《观念》第一卷和手稿中，它意味着回到概念对象在意识中的本源。因此，概念是以一种双重方式得到澄清的。回到对象（例如数）只是一个初步步骤。随后，我们应该通过对那些赖以构成数的意识样式的描述而回到关于数的意识。[1]只有这第二个阶段才给我们提供了一种哲学的澄清。

这种澄清涉及到存在与意识的关系。胡塞尔在《逻辑研究》中承认，这种关系一直具有一种神秘性的外观。他写道，我们在“纯粹逻辑导论”中发现作者迫切地要求观念存在物的“一般存在”：“（作者）为使读者承认这个观念存在和知识的领域——或如纳托普所说，为使读者站在‘真正柏拉图意义的理念’立场上与作者一道‘承诺观念论’——倾注了巨大的精力。”[2]《逻辑研究》对本质之合法性的辩护是不彻底的，这一点完全没有引起胡

塞尔那些实在论追随者的关注。在《观念》第一卷中，胡塞尔说道，这种辩护只是开头，随后必须采取第二个步骤，但在《逻辑研究》中，这个步骤没有出现。胡塞尔发现这项工作"极为困难"。[3]在与《观念》第一卷同时撰写的手稿中，胡塞尔赞扬了纳托普对这种不彻底性所作的一针见血的概括。纳托普以一种"娴熟的方式"勾划出了《逻辑研究》的状况。因此，在谈到"纯粹逻辑导论"尚未解决先天与经验、乃至逻辑与心理学以及客观性与主观性的对立时，胡塞尔引述了纳托普的论述。在纳托普看来，撇开《逻辑研究》的清晰论证不谈，这里仍存在着某种无可否认的逻辑的"不和谐状态"。

在这个背景下，胡塞尔指出，他并不否认逻辑和心理学之间的不和谐状态。因为只有那些感受到这种状态的人才可能推进自己的研究。因此，他认为《逻辑研究》是一个必要的阶段，不过我们还应当把它推进到一个新的水平。当我们把纳托普的反应与胡塞尔那些实在论追随者的非批判性态度作一比较时，就不难理解他为什么对纳托普青眼相加，因为后者看出了本质直观学说中所包含的困难。胡塞尔写道："只有那些痛切感受到这个问题所带来的痛苦的人才能得出这样的看法……观念领域在'自在存在'与意识的关系中遇到了大量不解之谜……我认为这只有通过对现象学本性的进一步研究才能得到解决。"[4]胡塞尔在这里所针对的是《逻辑研究》中的"柏拉图主义"问题。他在那里辩护观念物的存在时并没有澄清这种观念性的、超时间性世界之存在的地位问题。如果这个世界是除内在意识之外的另一所予（胡塞尔 1907 年的立场），那么，它与意识是什么关系呢？它是不是一个与现象学领域所排除的任何东西相并列的外部世界呢？在这个情况下，它的自在存在如何可能为人所知呢？这种观

念存在物的意义是什么呢?《逻辑研究》丝毫没有涉及这些问题。胡塞尔说，柏拉图主义包含的决不是认识论问题，它无非是“从内部来接受一种显而易见的所予性事实”。[5]在谈到数和几何图形时，我们依据的仅仅是这些观念的明证性。[6]这还不是一种认识论，但它显然是我们在提出认识论问题之前所必须采取的一个步骤。任何看不到这种理想观念的人都不可能对它进行哲学的阐明。

(B)形式本体论。当我们以自然的客观性眼光来看待数学时，这无疑是认识论上的幼稚行为。而一旦根据构成性活动来理解数学观念，逻辑就会变成一门哲学学科。[7]胡塞尔在手稿中指出，《逻辑研究》第二卷正是在进行这样一种研究。但他随后又承认该书实际上并未承担起这样的工作。《逻辑研究》第二卷的确包含着对那些我们赖以意识到形式本体论观念——如数——的活动的分析，但这种意识仍然是以一种心理学的方式而得到理解的。我们不可能把理想观念的存在当作一种被心理学意识所构成的关联项。正是这种先天观念的理想性与心理学意识之间的紧张关系导致了《逻辑研究》中的不和谐状态。这种状态只有通过对心理学和先验现象学的区别才能得到消除，由此可以避免柏拉图主义和人类学倾向。这样一种区别使我们没有必要认为观念领域是“前所予”(pre-given)的。一个彻底的哲学认为任何前所予的东西都是一种“先入之见”(prejudice)。胡塞尔在《形式的和先验的逻辑》中指出，从哲学的观点来看，根据自然明证性而被视为所予的东西应当引导我们回到对意识之构成性活动的考察。[8]实际上，这个观点在手稿中已经出现。一门象数学那样以某种客观性方式来指向理想观念的素朴科学只有通过先验现象学才能得以确立。而只有“一门从一开始就以‘先验现象

学'为根据的科学"才能成为一种具有充分合理性根据的知识。胡塞尔承认，他只是在"为时很晚的反思"中才首次意识到这一点。[9]

(C)直谓逻辑。只需稍加改变，上述关于形式本体论的观点也可以应用于直谓逻辑或狭义的逻辑。这里，根据意识活动而澄清逻辑观念也意味着对先验意识的发现。从另一方面来看，《观念》第一卷中还包含着一种使某种先验逻辑成为素朴逻辑之哲学根据的必要条件，而这正是《逻辑研究》所缺少的东西。正是在《观念》第一卷中，胡塞尔首次发现了一种 noematic 的含义，它是一种意指着某物的活动的关联项。因此，相关分析在这里首次成为可能，该分析把判断视为一种在诸多活动中被构成的同一性单位。[10]而《形式的和先验的逻辑》则以这个任务作为其研究起点。

第五章　结论

在本书结束的时候，我想作一个简要回顾。我们的论述从胡塞尔第一次接触布伦塔诺哲学开始，一直到他转向先验观念论。同时，我们看到布伦塔诺的思想也经历了某种发展。将其最初哲学与胡塞尔后期哲学进行比较无疑是哲学史研究中最值得关注和最为生动的一章。在将近 40 年中，几乎任何方面的进展都代表着与布伦塔诺最初理想的决裂。因此，在布伦塔诺 1874 年的实证论与胡塞尔后期的观念论之间的确有一条胡塞尔所说的"深深的鸿沟"。

这两位思想家最初都具有一种崇高的哲学使命感。他们都在致力于对当时存在的哲学进行彻底的改造和更新。在布伦塔诺看来，对哲学的更新将使人和社会获得新生。而胡塞尔在《欧洲科学的危机》中谈到，哲学家是人类以及一种充满全新人性的理性机构中的职员。"生存的哲学形式"是人性的最高形式，因此，哲学的功能就是使人哲学化。"就内心深处的使命感来说，我们不仅对于自己作为哲学家的真正存在具有一种完全个人性的责任，同时还肩负着对于人性之真正存在的责任。"[1]两位思想家共有的这种使命意识与他们关于哲学之真正本性的截然不同的看法形成了鲜明的对照。布伦塔诺在 1874 年左右所鼓吹的任何东西在后来的胡塞尔看来都具有致命的危险。

第一节 胡塞尔的理想

我们在第一篇已经看到青年布伦塔诺如何为自然科学的科学理想所倾倒。他为把自然科学方法运用于哲学（心理学）倾注了极大的热情。他坚信，这将导致一些重要的结果和人类的进步。

胡塞尔在《作为严格科学的哲学》中对实证论所作的如下描述完全适用于布伦塔诺。这种哲学通过使用某种方法“便相信它已经确定无疑地达到了一门精确科学的境地。它对这一点毫不怀疑，乃至对任何其它哲学化方式都不以为然。（这里我们可以回想一下布伦塔诺对于谢林和黑格尔这样的哲学家所持的看法。）他们之于严格科学性哲学的关系恰如文艺复兴时代混乱的自然哲学之于伽利略的力学、炼金术之于拉瓦西的精确化学之间的关系。如果我们要求确立精确的哲学（力学的翻版），那么就必然会被引入心理—物理的即实验的心理学之中，当然，没有人能够否认它属于严格科学的范围。这是人们长期以来孜孜以求并最终成为现实的科学心理学。通过这门科学，逻辑、认识论、美学、伦理学和教育学最终获得了它们的科学基础，事实上，它们已经处于转向实验学科的路途之中。此外，严格心理学显然是一切精神科学甚至形而上学的基础。当然，对于形而上学来说，这种心理学还不是唯一的基础，因为物理学也承担着为这门关于实在的一般理论提供根据的任务。[1]这种对实证论的描述甚至在细节上也与布伦塔诺的观点毫无二致。因

此，胡塞尔所参照的必定是布伦塔诺的思想。他几乎可以在布伦塔诺早期思想中原封不动地找到这样的论述。

胡塞尔在1910年撰写了著名的《作为严格科学的哲学》一书，其动机之一就是要反对那种致力于为逻辑、美学和伦理学这些规范科学提供一种自然科学基础的哲学所带来的后果。然而，我们知道布伦塔诺在后来改变了他的观点，因而不再赞同上面所概括的那些观点。由此，我们面临这样一个问题，即胡塞尔的发展与布伦塔诺后期哲学所表现出的倾向具有何种程度的联系。这同时带来了《逻辑研究》和《观念》第一卷的关系问题。在《逻辑研究》的时代，胡塞尔的思想仍然同后期布伦塔诺有着密切的联系。那么，《观念》第一卷与胡塞尔过去的思想具有何种程度的区别和联系呢？我们能否把先验观念论视为"胡塞尔那种旨在把其思想推进到一个最深程度的意图的胜利"，即视为那种"旨在获得哲学的自我理解的斗争"成果呢？[2]

我们已经看到，布伦塔诺对自然科学方法的资格进行了限制。在《从经验的观点看心理学》问世后25年，他认为用自然科学方法来确立规范的精神科学是一个错误和对这种方法的滥用。此外，他也反对以某种历史的归纳作为这些科学的根据。自然科学只能告诉我们某物**是**怎样，而不是**应当**怎样。历史科学固然可以凭借历史来对某个规范正本清源，但它决不可能为其提供合理性证明。因此，确立规范科学是描述心理学独一无二的任务。

胡塞尔在"纯粹逻辑导论"中以无可匹敌的敏锐性指出，经验科学无力承担确立观念规范的使命。所有这样的努力只能导致荒谬的结局。而那些否定这些规范的经验科学家便与自己对

立起来。当他深化一种理论时，他便与自己的起点对立起来，因为这个起点否定了任何理论假定，即逻辑的理想观念法则。如同胡塞尔在《作为严格科学的哲学》中所评论的那样，这种内在矛盾概括了任何一位这样的经验科学家的实践特征。“自然主义者教诲、劝告、说教和改良，然而他们否定了一切这样说教和要求所假定的东西”。他们相信自然科学将哲学提到了科学的高度，“带着由这种意识所焕发起的全部热情，他们把自己打扮成‘从自然科学立场上’来实践真、善、美的导师和改造者”。胡塞尔对这些哲学家——例如海克尔和奥斯特瓦尔德——的批判并非指向他们作为导师和改造者的活动，而是指向他们所使用的错误方法。因为，他们自己的活动已经与这种否定一切观念规范的方法相抵触了。“完全可以说，自然主义者在其活动中都是一位观念论者和客观论者。”[3]

由于经验概括总是临时性的，自然科学不可能给我们提供任何固定的规范。此外，它所确定的只是何物存在的问题，而不可能回答应当如何的问题。用《欧洲科学的危机》的概括来说，它能够回答的只是“关于事实的问题”，而不是“关于理性的问题”。[4]他接着评论道，单纯“事实科学造就着单纯事实的人”。但是，真正的人决不会是事实的人。古人已经在追求一种哲学的生活方式。他希望“在纯粹理性也即哲学的基础上来支配他自己和他的全部生活”。[5]哲学的任务就是使人们可能过上一种理性的生活，即一种可以得到合理性辩护的生活。胡塞尔在《作为严格科学的哲学》中指出，哲学将“告诉我们如何去从事人性的永恒工作”。它不是单纯使人们意识到现实事务，而是要提供一种伦理学和宗教意义上的指导。这部著作的第一段话便是：“哲学从最早开始就要求成为严格的科学。不仅如此，它还要求成为能够

满足最高的理论需求，并且能够使那种从伦理一宗教的观点看来是受纯粹理性规范所协调的生活成为可能的科学。”[6]就后一点而言，自然主义哲学是无能为力的：它不能为生活提供指导。（我们将看到，它也不能为我们提供令人满意的理论知识。）

如果说科学不能告诉我们应当如何去生活，那么我们是否应当指望某种世界观的哲学呢？在《作为严格科学的哲学》中，胡塞尔讨论了这种哲学。它是一种已经放弃了科学的哲学这一抱负的历史怀疑论。从某种意义上说，胡塞尔对这种哲学的关心甚至还不及对自然主义的关心程度。自然主义对严格科学哲学的探索走入了歧途，而世界观哲学则根本瓦解了关于一种科学哲学的理想。[7]它所寻求的无非是作为智慧的科学。我们在过去的哲学中看到了这种作为生活体验之表现的智慧。从时间的方面来看，它可以帮助我们作出自己的选择。世界观哲学企图系统地考察这种智慧并赋予它以理论的形式。它试图对生活所提出的问题和谜面提供最佳的可能答案。[8]一般来说，胡塞尔对这种努力是十分欣赏的，因为他认为这就是人根据理性规范来协调其生活的任务。在这个方向上的任何进展都将使更为人化、更为哲学化、更为“快乐”的生活成为可能。[9]追求智慧的世界观哲学因此是一种完美的人性理想的一个本质组成部分。“根据这个观念，任何奋斗着的人都必然是一个本来意义上的‘哲学家’。”[10]

恰恰因为人从本质上是一个哲学家，他才不能以一种世界观哲学为满足。他追求的不是“关于世界的智慧”，而是“关于世界的科学”。现代自然科学的发展告诉了我们这一点，而智慧则没有告诉我们更多的东西。智慧只有对一个特定的时期才是有效的，那时科学带有各种永恒性的标记。哲学也必定经历了类似的发展。在胡塞尔看来，任何向某种世界观哲学的让步都是“在

软化和削弱科学的冲动"。它表明了理智上的不诚实并体现在那些华而不实的文献中。[11]

正是历史的研究本身使这样一种面对生活的态度成为不可能，因为这种研究表明一切世界观都具有历史局限并陷入一种危机当中。只要规范是可能的，我们就不可能在一种世界观的支配和命令下生活。然而，"当任何规范在今天都遇到了挑战或受到经验的曲解从而丧失了其思想有效性时"，这种世界观哲学是否仍有存身之地呢？[12]胡塞尔在这个背景下谈到了他那个时代的精神需求，它变得日益迫切。在这样一个时代，一种理性的、哲学的或本真的生活如何成为可能呢？我们一再被迫作出选择并从哲学上为我们进行辩护。"一切生活都要采取某种立场，而采取某种立场则要服从于一种要求——即根据某种被宣称是绝对有效的规范来判定什么是有效的或无效的。"[13]然而，这种判定又是怎样可能的呢？我们已经看到，自然主义在这方面毫无助益，而世界观哲学则是非科学的。在这同时，生活还在继续，伦理决定一刻也不能迟延。"我们绝对不能等待。"

如果把胡塞尔在1910年著作中对形势的描述与其25年后在《欧洲科学的危机》中对当时情境的刻划作一比较，我们就不能不承认胡塞尔具有某种预见才能。他在1910年对自然科学哲学所发出的警告在一定程度上或许出自这样一种担忧，即对精确哲学之状况的不满将把越来越多的人推向这样那样的世界观的怀抱。不幸的是，这种担忧变成了现实。在1910年，胡塞尔还只是在论证自然科学无力回答生活的问题，不过，实际上他还保持着某种实际的乐观情绪。但战争使这一切发生了根本的改变。正是从那以后，人们普遍意识到科学在这方面不能给我们提供任何答案。胡塞尔注意到，在战争之后出现了某种对科学的敌

意。"我们听到，就我们的深层需求来说，这种科学什么也没有告诉我们。"我们在科学中寻求的只是事实，而必须放弃任何评价。由此，一切人类生存问题都被排除出科学领域。[14]尽管科学，特别是自然科学，在数学和物理学方面取得了巨大成功并进一步促进了我们对自然的控制以及社会的繁荣，但它没有为生存问题提供答案。因此，在 1910 年至 1936 年这段时期中，自然科学哲学似乎最终获得了某种自我意识。人们发现自然科学方法的确无助于解决伦理难题。这使人们注意到科学理想的贫困。从文艺复兴时代那些伟大的科学复兴者看来，现在被视为科学的东西仅仅是真正科学的残余。我们可以回顾一下胡塞尔在《作为严格科学的哲学》一书开始给出的那个定义：哲学的任务是使一种可以得到理性和伦理说明的生活成为可能。现在，科学背弃了它的使命，因此，各种世界观的盛行便不足为怪。依附于某种世界观意味着放弃"以纯粹理性为生活基础"的人类要求。因此，胡塞尔象布伦塔诺那样不得不在两条战线上作战。他既反对历史相对主义，又反对将规范科学建立在自然科学根据上的努力。在这两种斗争中，胡塞尔表明自己是那个与之对立的导师的当之无愧的继承者。他现在正面临着已经威胁到其个人生活的日益恶化的状况。

我之所以要略微深入地论述胡塞尔哲学活动的背景，是因为它指出了那种对他来说至关重要的问题。正是在这个背景下，我们必须注意到他在谈到哲学和哲学家的使命时所表现出的悲哀情绪。现在，有人指责胡塞尔缺乏某种介入精神。[15]在这些批评家看来，当胡塞尔周围的世界正在崩溃时，他仍然过着一种典型的德国哲学教授的生活，并在很大程度上把自己限制在研究和教学之中。的确，我们没有发现胡塞尔曾经象其存在主义弟子

一样涉足于某种特定党派的政治事务，但他关心的是作为一个整体的欧洲文化事业！

第二节 转向先验观念论

实际上，胡塞尔在对如上问题提供具体答案方面是落后于其导师布伦塔诺的。我们应当在描述心理学中寻找规范科学的基础。布伦塔诺在其关于伦理知识根源的著作中试图确立的就是这样一门伦理学：它是科学的，但不是以自然科学为依据。这部著作甚至还包含着一种国家哲学的萌芽。

但就提供基础而论，布伦塔诺则落后于胡塞尔。这两位哲学家都试图在一种对意识的现象学分析中为规范科学提供根据。而胡塞尔在方法论方面对其分析的论证是十分彻底的。他的本质直观学说旨在为先天洞见提供一处可靠的泊位。本书对这种本质直观学说的发展已经进行了广泛的分析。如果要问它导致了何种后果，我们就必须承认，胡塞尔只是为纯粹逻辑提供了一个基础。而伦理学的基础尚告阙如。在其情感充沛的著作《作为严格科学的哲学》中，他确实提到了一种观念科学的可能性，但这种分析在其著述中没有得到具体实施或被运用于生活问题。[1]

胡塞尔在这一方面的踌躇无疑与他当时面临的主要困难有关。正是这些困难使他转向了先验观念论。1900 年以后，胡塞尔渐渐意识到他对自然主义批判的局限性和缺陷。他承认，"纯粹逻辑导论"的批判实际上是基于某些荒谬推论上的。它针对的是观念的自然化理论。胡塞尔日益意识到，这种批判没有产生什么实际的效果。实证主义和实用主义大潮一如既往，势不可挡。进而言之，它或许还产生了一些意外的结果，由于他拒斥那种未经

证明的科学抱负，一些人便失去了对科学的信心，并因此皈依某种世界观哲学以求获得拯救。因此，我们不但要彻底拒斥自然主义，同时还应当为一种科学的哲学开辟一条积极的道路。胡塞尔试图在《观念》中完成这个任务，其中，在其生前问世的第一卷将主要精力集中在否定的任务方面。而拟议中的第三卷则准备确立一门具有绝对根据的现象学哲学，它要确定的是作为一种关于先验事实之科学的形而上学的可能性。[2]

在本书第二篇中，我论述了《逻辑研究》中那些悬而未决的难题。在这里，由悬搁在自然世界中所划定的领域仍然是这个自然实在的部分。因此，胡塞尔在《逻辑研究》中给出的仍是一种不得不对已知对象的存在保持沉默的心理学认识论。（自然科学的）"物自体"被当作意向对象背后的某物。现象学领域依赖于物理的身体并通过它而依赖于物理世界。这在胡塞尔的本体论中引起了麻烦。通过悬搁而从实在中分离出来的意识依然是那个实在的部分。然而，这种从属于观念规范的意识如何可能又被当作自然的部分并服从于因果律呢？在《逻辑研究》中，与关于意识的现象学并存的是一种经验阐释心理学。实证主义因素在这里仍然占据着最终的统治地位，由此，胡塞尔对任何形式的目的论都采取了拒斥的态度。从最终的分析看来，通过悬搁而与因果性实在分离是一种人为的产物。《逻辑研究》并没有澄清描述心理学方法和实证阐释方法的并存关系。因此，反对自然主义的斗争并不代表着一种彻底的批判，因此注定要不了了之。人们可以用康德划界思想来刻划《逻辑研究》，即自然科学的局限不在于其范围，而在于其能力。从这一意义上来说，胡塞尔比康德遇到了更大的困难。这就迫使他寻求一种更加彻底的解决办法。[3]

胡塞尔在 1910 年指出，批判自然主义不仅意味着要反对观

念的自然化倾向，而且要反对**意识的自然化倾向**。在本书第三篇第一章中，我们看到胡塞尔对这种自然主义的根基进行了怎样的清理。这一批判导致了对意识的彻底净化，即不仅是方法论的净化，而且是本体论的净化。意识并不是自然之上的一种上层建筑，反之，自然是在意识中构成的。胡塞尔意识到，人们不可能一方面象文德尔班和李凯尔特这些新康德主义者那样断定一个观念世界，同时又坚持一种关于实在的实证主义理论。[4] 他在《逻辑研究》中确实提到这些来源于一个超时间领域的观念是在因果性的时空实在中得到“实现”的，但却完全没有指出这是如何可能的。我们知道，这对于布伦塔诺来说是不成问题的。而胡塞尔的伟大之处就在于他严肃地面对这个问题，并倾其全部精力为其找到解决办法。这里存在着一些反复出现并且不可回避的重要问题，因此，即使在其生命的暮年，他仍认为自己还只是个“入门者”。布伦塔诺则行之过速以致未能从其伦理理论中引出更加积极的结果。胡塞尔认为，要确立一个观念领域，就必须对本体论进行修正。一门观念论的价值哲学是不可能依附于一种实证本体论的。换句话说，胡塞尔意识到**本质还原必须以先验还原作为补充**。正是在这里，胡塞尔哲学找到了与新康德主义自由观念论的连接点。因此，他在自己的思想中彻底贯彻了现象学的路线。现象学方法不再是一种在某一领域中与其它方法鼎足而立的东西。它现在享有了一统天下。自然科学成为意识的一种非独立性的关联项，其成果必须要由现象学来进行形而上学的再解释。自然是绝对意识中的一个要素。

在胡塞尔看来，正是自然科学人为地将其领域从绝对意识的关联系统中分割出来。这个错误必须由哲学家而不是物理学家来克服。正是这些哲学家在构成着自然的意识层次上使自然

得到再生。自然科学既不能成为一种经过伦理学证明的生活的基础，**也不能满足我们的理论需求**。"一般来说，自然科学为我们解开了我们生存于斯、活动于斯、存在于斯的实在之谜。"这种信念"被那些见识更加深刻的人"视为一种迷信。因此，胡塞尔引述洛采的话说，对世界过程的计算不等于对它的理解。[5] 他在《欧洲科学的危机》中宣称，真正的解释是使"某物在先验的意义上成为可理解的东西"。他接着说："因此，关于自然的自然科学知识并没有给我们提供真正的说明和关于自然的终极知识，因为它从没有在那种对自然的现实和本真存在进行揭示的绝对联系中去研究自然……"[6]对于一种揭示自然赖以被构成的意识联系的分析来说，自然是一个线索。[7]这些意识联系是一些动机统一体[8]或目的论统一体。[9]实在世界是这个目的论的一个索引。胡塞尔认为，先验还原使我们更接近于传统的哲学理想。先验现象学是具有绝对基础的。它是普遍的和非预设性的，因为它否认以前一切哲学赖以为基础的世界假定。这种严格的科学哲学并不是数学演绎。17 世纪哲学的最大错误在于它们试图建立一种"仿佛只有通过运算才能将一切存在统一起来"的哲学。[10]胡塞尔从这种普遍数学的理想回到了一种对心灵的具体的、描述的本体论。[11]

胡塞尔在后期著作中探讨了这个哲学和以之为基础的形而上学。而《观念》第一卷的意图仅仅是指出通向这个哲学的道路。我们首先必须知道如何接近这种新科学。这是通过那种困难的先验现象学还原而实现的。我在这本书中没有更多涉及胡塞尔的后期发展，因为我的目的无非是表明我们如何可能根据其前期著作来理解他的先验观念论。这种观念论是胡塞尔前期全部思想中各种细流所汇聚成的高潮。在这个过程中，我的看法或许

显得与芬克以及胡塞尔本人相抵触，因为他们谈到了现象学的“先验的无动机性”。芬克认为，我们不能根据任何世俗的阙疑来理解还原。[12]就先验现象学无意对世俗问题提出世俗回答这一点而论，这的确是正确的。我们已经看到，现象学是通过改变世俗水平上的提问方式而决疑解惑的。可以说，现象学系统地给出了它自己的问题。这是一些真正的问题，因为它们有解决的可能。从这个新的立场来看，世俗问题是无法解决的，我们正是在这个意义上来“理解”它们的。因此，我们或许可以说，世俗之谜是先验现象学的动因。

不过，胡塞尔所发现的任何解决办法都会再次带来新的问题，这就是胡塞尔的命运。正因为此，他的哲学具有一种鲜明的准备性特征。规范科学的问题迫使他象布伦塔诺那样转向一种对意识的先天分析，而这种分析又带来了先天科学的根据问题，从而使他在本质直观学说中寻找出路，但这个学说也不是终点。这里悬而未决的问题最终导致了对本体论的彻底修正和一种新的哲学观念。在其确立这个哲学的努力当中，胡塞尔不得不一再更新对“方式”和还原问题的反思。因此，在其生命的最后阶段，胡塞尔觉得自己和摩西多少有些相似，后者已经看到了应许之地，但却未能踏进并亲自耕耘这块土地。[13]

我们不能因为胡塞尔对方法论问题的一再反思而忘记其原初冲动或动机所具有的道义本性。我已经提到了他赋予哲学的高尚使命。胡塞尔在谈到布伦塔诺时说：“我将刻划出（布伦塔诺）这种对其使命的诚实信念，尽管怀疑构成了其一生中最基本的事实，但它并不是其使命的主要内容。没有这种信念，我们就不能理解并因此而恰当地评价布伦塔诺的人格。”[14]这个说法同样适用于胡塞尔本人。《作为严格科学的哲学》表明，胡塞尔将

其为严格科学的哲学而进行的斗争视为一种道义责任。这尤其鲜明地体现在他的一段在我看来颇具自传意味的论述中。他在这里提出的问题是：一个人究竟应当选择一种世界观哲学还是一种严格科学的哲学来作为其生命的目标。从个体的立场看来，这是一个不能以一种某种普遍有效的方式来回答的实践问题。然而，如果把人类总体的利益装在心里，我们就会以不同的方式来看待这个问题："因为我们的历史影响以及我们那种在这个影响下的道义责任表现着伦理理想的方方面面和人的发展观念所提示的全部内容。"一旦意识到这一点，那就没有什么可以阻止我们要求一种"理论的特性"。我们不能以永恒性为代价来换取眼下所需要的体系。然而，目前人们正是这样做的，他们寻求的是一种只能给我们提供临时答案而不具有普遍有效性的哲学。胡塞尔写道："我们没有权利为了缓解自己的困境而把基于一种终究无法消除的困境之上的困境留给后人。"[15] 严格科学则把那些造福于人类的永恒真理汇集在自己的宝库之中。由于这个原因，胡塞尔才以悲天悯人的口吻谈到了一种"科学意志"(Wissenschaftswille)。只要严格哲学尚未出现，确立这种哲学的意志就是一件头等大事。古往今来的天才巨擘正是凭借这种意志才成就了他们的伟业。胡塞尔写道："我们这个时代所热切渴望的东西或许有违于美学的理想，因为它发现自由生长所具有的素朴之美更具有诱惑力。然而，如果说伟大的意志只在于发现正确的目标，那么非凡的价值就只有在意志领域才得到表现。"[16] 胡塞尔的全部精神努力正在于要发现这些正确的目标并确立一种"能够陶冶我们的心灵和唤起我们的活力"的哲学观念。[17] 哲学的目标是赢得一种能够从始至终得到合理性辩护的真正科学的知识。任何要成为真正哲学家的人都必须怀有这种"科学意志"：

"只有诉诸那种把我的生活指向这个目标的自由决定，我才能够成为一个真正的哲学家。"[18]

注 释*

全书序言

1. 《关于纯粹现象学和现象学哲学的观念》(以下简称《观念》),第三卷,后记,第162页。

2. 同上书,第159页和161页。我在这里必须再次申明,本书并未囊括胡塞尔发展的全过程。我的分析将只限于1913年以前的胡塞尔著作,包括《观念》第一和第二卷。本书荷文版的一些评论者曾错误地认为我要处理的是胡塞尔的全部著作,他们由此评论说,胡塞尔的发展并非止于1913年。我完全同意1913年只是胡塞尔发展的一个里程碑而并非终点。若是按照胡塞尔本人的说法,如果他能象麦修塞拉(希腊神话中的长寿者。——译注)那样长寿,他的思想还会发展。但这并不意味着他会因此而放弃他在《观念》中所辩护的先验观念论立场。这是他进一步发展的基础。对于这一问题的展开论述只有留待他日。本书只能偶尔涉及1913年以后的著作。

3. 同上书,第45页,另见《逻辑研究》第三卷,第VI页,胡塞尔在这里对莫里茨·石里克的批评进行了反驳并谈到了一种"关于文人良知的永恒法则"。

4. 《欧洲科学的危机和先验现象学》(以下简称《欧洲科学的危机》),第440页。

---

* 为方便起见,我们用序号串代替注释中的篇、章、节等标题,第二篇和第四篇之间的"过渡"由字母"G"代表,"部分"由"S"代表,"引言"由"Y"代表,如第一篇、第一章、第一部分、第一节记作:I-1-S1-1。——译者注

5. 《观念》,第一卷,第 180 页。

1－1

1. 《观念》,第一卷,第 303 页。

1－1－S1－1

1. 《算术哲学》,第 71 页注 3。

2. 同上书,第 74 页注 1。

3. 《从经验的观点看心理学》,第一卷,第 137 页。

4. E.乌提茨:《F.布伦塔诺》,第 224 页。

5. 《从经验的观点看心理学》,第一卷,第 124 页注。

6. 同上书,第 124 页注 3;第二卷,第 8 页注 2。

7. 《观念》,第 185 页。胡塞尔也象经院学者那样把"意向的"与"实在的"对立起来。"意向的"这种较早的含义在胡塞尔现象学的全部发展中始终被保持着。

8. 《现象学的运动》,第 40 页注。

9. 《伦理知识的根源》,第 16 页注;《范畴论》,第 222、244、259 页和第 282 页注。

10. 见斯皮尔博格的论述:"就我所知,这种性质描述无疑始于布伦塔诺。"(前引书,第 41 页)胡塞尔也把布伦塔诺誉为意识之意向指向性的发现者,《逻辑研究》,第二卷,第 364 页以下;《形式的和先验的逻辑》,第 231 页和第 217 页;《笛卡儿沉思和巴黎演讲》(以下简称为《笛卡儿沉思》),第 79 页。

11. 见本书 1－1－S2－1(即第一篇第一章第二部分第一节)。

12. H.D.西莫南:《圣托玛斯·阿奎那理论中的"intentio"观念》,第 451 页以下。

13. 《从经验的观点看心理学》,第一卷,第 48、140、142 页和第 204 页注。还可参见 O.克劳斯:《F.布伦塔诺》,第 29 页。

1—1--S1—2

1. 《算术哲学》，第70、72、77页。

2. 同上书，第80页。

3. 同上书，第45、49页和第99页注。

4. 《观念》，第一卷，第246页注1。

5. 《逻辑研究》，第二卷，第282页注1。

6. 《算术哲学》，第45和175页。

1—1—S1—3

1. 《算术哲学》，第215页注1。根据胡塞尔的回忆，还在他求学于布伦塔诺的那些年里，布伦塔诺就已对本真的和非本真的表象进行了区别。

2. 同上书，第216页。

3. 同上书，第218、239、245和249页。

4. 《手稿》，第127页。

5. 发表于《哲学月刊》。根据《手稿》第127页注3，该文完成于1893年。

6. 《基本逻辑的心理学研究》，第174页注。

7. 同上书，第186页。

8. 《体系哲学档案》，第二卷，第226页。

9. 《基本逻辑的心理学研究》，第182页。对记号的直观只是在算术中才出现，记号在那里取代了所指物。

10. 同上书，第179、187页。

11. 同上书，第172页、第175页注。

12. 在《观念》第一卷中，胡塞尔批评布伦塔诺未能提供一种对综合意识的分析。描述心理学还必须描述我们如何能在不同意识样式中知道同一对象，见《关于内在时间意识现象学的讲座》，第149页。对布伦塔诺来说，这些改变是不可能的，因为他的意向性观念是静态的。例如，他在判

断理论中就否认明证性具有不同的程度(《伦理知识的根源》,第 72 页)。一个判断或者在内知觉中是明证性的或者在外知觉中是非明证性的。这里不存在中间阶段。胡塞尔后来严厉批评了这种自明性观念,见《形式的和先验的逻辑》,第 249 页以下。

关于这个问题还可参见 L. 兰德格列伯的《胡塞尔现象学和他的转变动机》,载《现象学之路》第二卷,第 15 和 17 页。他认为胡塞尔在《算术哲学》中就已经提出了新的意向性概念和综合概念,这是我不能同意的。构成概念只是在 1891 年以后才出现的。兰德格列伯似乎在对高阶活动理论的解释上犯了一个时间性错误。胡塞尔在《欧洲科学的危机》中指出综合概念的发现是在《逻辑研究》中完成的。

13.　A. 卡斯蒂尔:《布伦塔诺的哲学》,第 51、55、57 和 65 页;《关于内在时间意识现象学的讲座》,第 380 页。

14.　《逻辑研究》,第二卷,第 384 页。

15.　《观念》,第一卷,第 256 页;《逻辑研究》,第三卷,第 21 页。

16.　见本书 1－1－S2－1。

1－1－S2－1

1.　《从经验的观点看心理学》,第一卷,第 125 页注 1。对于布伦塔诺学派的内在对象观念的历史考察参见 A. 马蒂:《普遍语法和语言哲学的基础研究》,第 385 页。根据马蒂的看法,内在内容也被称为"如是显现之物",布伦塔诺的另一个传人 H. K. 瓦道夫斯基也使用了这个说法,他还是这个理论的捍卫者,见《关于表象内容和对象的理论》,第 29 页注和第 40 页。

2.　《从经验的观点看心理学》,第 129、132 页。"物理现象"一词的使用包含很大危险。将某种知觉的内在对象说成是物理的是很令人奇怪的。而象布伦塔诺那样把某种想象对象称为物理的则是更加危险的,见上书第 112、120、42、44 、109 和 140 页。他对物理和心理现象的划分迫使他不得不这样做。甚至一个概念也是一个物理现象,布伦塔诺经常使用的例子

是“关于一般概念的思考”，见第111页，另见《伦理知识的根源》，第17页。

胡塞尔更喜欢使用“原初”对象这个概念，见《算术哲学》，第37页以下，第42、46、71页注。活动是“二级对象”（《逻辑研究》，第二卷，第一版，第11页）。他在《逻辑研究》中把现象区分为“初阶对象”和“对内容的反思”这两种类型，《逻辑研究》，第三卷，第180页，另参见《观念》第一卷，第72页注2。

3.　《算术哲学》，第70、78页注1。

4.　同上书，第17页注，第38页。

5.　同上书，第2、53、112页。

6.　同上书，第20、23页。

7.　同上书，第21、24、77、83页，另见第15、82页。

8.　《算术哲学》，第18页注；《逻辑研究》，第二卷，第345页，在那里这个表述同时包含着活动和感觉材料，即内容。

9.　《从经验的观点看心理学》，第112、119、196页和第249页注。

10.　《算术哲学》，第15、19、38、45页，第74页注1和第88、175页；《关于数的概念》，第14页。

11.　J. 坦纳利在其著作《哲学科学》中也讨论了《算术哲学》的问题，见第79—87页。

12.　《逻辑研究》，第一卷，第169页注1。

13.　见上书引文，第316页以下和第329页。

14.　见本书1—1—S3—4（即第一篇第一章第三部分第四节）。

15.　见本书1—1—S2—3。

16.　《基本逻辑的心理学研究》，第169页注和第178页注。

17.　同上书，第174页。

18.　《算术哲学》，第10、28、232、234、236页；《基本逻辑的心理学研究》，第160、170、178页。对这个看法的批评见《逻辑研究》，第二卷，第394页注1和第3卷，第243页注1。

19.　《逻辑研究》，第二卷，第216页注1，第217页注1，第225、228、

231、234、236 页和第 239 页注 1。

20. 《算术哲学》，第 14、77 页。

21. 布伦塔诺确实说我们一定不能把想象内容归诸心理学，《从经验的观点看心理学》，第 41 页注和第 109、140 页，对于知觉内容也是如此。但正如斯皮尔博格在《现象学的运动》第 57 页中所评论的那样，他的确谈到了一种“关于感觉内容的心理学”。施通普夫最初曾谈到“声音心理学”——声音是一种物理现象！但后来改变了这个观点。胡塞尔本人把全部关系理论归诸心理学，包括内容之间的关系。他的 1894 年文章就冠以“心理学研究……”的标题，该文第一部分论述的完全是内容问题。他在讨论颜色这类内容时使用了“观念的联想”这个概念，见《基本逻辑的心理学研究》第 163 页和《算术哲学》第 237 页。这个内容之间关系的理论可以被视为联想心理学的组成部分，见本书 1－1－S3－2。这或许也可以说明为什么胡塞尔有时说内容是反思的对象，见《关于数的概念》，第 55 页；《算术哲学》，第 14、77 页；《基本逻辑的心理学研究》，第 163 页。

1－1－S2－2

1. 《算术哲学》，第 74 页注 1 和第 14、237 页。关于“绝对的内容”见同书第 37、40、56、139 页。胡塞尔还曾使用“绝对的具体物”，见《基本逻辑的心理学研究》，第 165 页。

2. 《算术哲学》，第 83 页注和第 151 页。

3. 《基本逻辑的心理学研究》，第 160 页注和第 163、171 页。

4. 所谓“形象要素”是一种特殊的抽象物。胡塞尔在《算术哲学》第 227 页以下和《基本逻辑的心理学研究》第 161 页注中对此进行了分析。他的这个概念与爱伦菲尔斯(Ehrenfels)所说的“形式性质”和梅农所说的“依存性内容”大致相当。在《逻辑研究》中，他使用了“整体要素”(第二卷，第 234 页)或“准性质”这个概念。对胡塞尔来说，准性质是那种从诸绝对内容(《算术哲学》，第 237 页)或诸关系(《算术哲学》，第 234 页)的融合中产生的。它是一种可知觉的性质，一种“可感觉的二阶性质”。他称这种性

质为形象要素，因为它们通常产生于各种空间关系的融合，例如一排树木。针对爱伦菲尔斯(《算术哲学》，第236页注1)和梅农(《逻辑研究》，第二卷，第282页注1)，胡塞尔声称他对这个发现具有优先权(《逻辑研究》，第二卷，第234页注1，第281页以及胡塞尔致克劳斯的信，见《从经验的观点看心理学》，第三卷，第XXIII页注2)。

5. 《算术哲学》，第77页；《基本逻辑的心理学研究》，第173页。

6. 见本书1 4—2(即第一篇第四章第二节)。

1—1—S2—3

1. 《算术哲学》，第11、67、79页。

2. 同上书，第79页，另见第45页。

3. 同上书，第66、91页。

4. 同上书，第86、141、162、170和173页。

5. 同上书，第79、81、91页。

6. 还可参见《逻辑研究》第二卷第401页以下。在《算术哲学》，胡塞尔并没有重视他后来在《逻辑研究》中予以强调的观点："无论某种源于构成活动的活动产物是怎样的，只要它是一种活动，它就必定具有一个单一的对象关联物。"任何活动都把自己与某一对象联系起来，无论对简单活动还是复合活动都是如此。这暗含着胡塞尔的自我批判。

7. 《逻辑研究》，第二卷，第282页注1。

8. 《观念》，第二卷，第23页注3；另见手稿第320页注。

9. 《逻辑研究》，第二卷，第251页以下。

10. 《逻辑研究》，第三卷，第139页。这些概念根源于反思，这是一种"自然的又极其容易引起误解的学说，通常认为它始于洛克时代。"

11. 齐根富斯：《哲学辞典》，第570页。这部辞典认为，这篇文章是胡塞尔写的。而在致法伯的信中，胡塞尔宣称该文是芬克写的，不过它的确正确地解释了他的思想发展，参见法伯：《现象学的基础》，第17页。

12. 法伯：同上书，第58页。

13. W.比莫尔:《胡塞尔哲学发展的重要阶段》,第39页。

14. 《形式的和先验的逻辑》,第76页和第73页注3。还可参见兰德格列伯。他承认对《算术哲学》的这种解释在很大程度上依据的是后来的看法,不过他又认为胡塞尔以这种方式来概括其第一部著作是无可非议的。见《现象学之路》,第14页注和第17页。兰德格列伯属于那些试图从对高阶活动的分析来说明构成概念根源的学者。

15. 见本书1—3—3(即第一篇第三章第三节)。

16. 手稿,第127页。胡塞尔在1908年危机时期的日记中写下的一些话更加逼近真实:"我认真阅读了《算术哲学》。在我看来,这部著作是多么不成熟,多么天真和幼稚。当我发表它时,我并非没有苦恼。我在发表它时实际上已经超越了它。这是1886—1887年的事了。我当时还是一个新手,既不熟悉哲学问题,也缺乏适当的哲学'能力'的训练。"《日记》,第294页。

17. 胡塞尔所说的"数本身"并不象法伯等人所相信的那样是某种客观实体,而是一种高阶心理活动,见《算术哲学》,第252、254、264、268、270、272、291页和第258、294页注。

18. 同上书,第11、112页和第179页注1。

19. 同上书,第11页注和第33、155、165、225、229页。

20. 同上书,第31、33、49、167页和第91页注。

21. 《知识研究》,第53页。

22. 《算术哲学》,第167页和第31页。

23. 同上书,第279页注1。

24. 同上书,第92页。

25. 例证见《算术哲学》第76和79页。胡塞尔在此指出了两种可能性。集合联系或者在表象内容或者在心理活动中呈现。在论证了前者的不可能性后,他选择了后者。

26. 弗雷格:《算术基础》,第XIII页,第XVIII页;《算术哲学》,第130页注1;《逻辑研究》,第169页注1。

27. 范畴知觉与本质直观不同。胡塞尔这里同时谈到了二者，因为它们都代表着一种对于超感觉物的知觉，《逻辑研究》，第三卷，第147页。“高阶的范畴对象”从根本上说是“观念性的”，《逻辑研究》，第三卷，第145、156页。

28. 参见L.吉尔森：《布伦塔诺的描述心理学》，第159页以下。

29. 《算术哲学》，第151页以下。

30. 同上书，第83页。

31. 同上书，第15、41、45、74、79页。

32. 同上书，第86、158页。

33. 同上书，第61页。

34. 同上书，第84页。

35. 同上书，第9、87、147页。

36. 同上书，第94页。

37. 同上书，第45、126、162、182、202页。

38. 同上书，第182页。

39. 胡塞尔遇到的另一个难题是一种物质要素（如形象要素）在复数的非本真表象中必定表现为一种心理过程的记号，见《算术哲学》第220、224页。这种情形也出现于数的符号表象，在那里，这个功能是由一定数量的形象物承担的。关于“某物”的概念也有相似的问题，这个概念一方面源于“把……视为某物”的活动，另一方面又被运用于内容，见《关于数的概念》，第63页；《算术哲学》，第85页；手稿，第127页。“统一体”的概念亦复如此，它源于反思又被运用于内容，《算术哲学》，第151、170页。

1—1—S3—1

1. 《算术哲学》，第42页注；《关于数的概念》，第37页。尽管这段论述十分明白，弗雷格还是认为胡塞尔确实在谈论一种创造性意识。针对他所批评的那种将“月亮”与“月亮的表象”相混淆的观点，弗雷格指出：“称月亮为一个表象是否从根本上说是一个有害的转向呢？是的——因为人

们并不指望这种转向能够通过奇思妙想或心理学的方式来完成。"他随后得出结论说："不过这种结论来得过于轻率了。"这种解释源于弗雷格对内容与活动的看法。活动是由我们引起的，但内容却不是我们创造的。活动本身不是创造性的。弗雷格在此犯了两个错误：胡塞尔并没有把外部世界还原于某种内在内容，更没有把它还原于某种活动。

2. 见本书 1－1－S2－3。

3. 《关于数的概念》，第 36 页注；《算术哲学》，第 46 页。

4. 《算术哲学》，第 18,45 和 64 页；《关于数的概念》，第 37 页；还可参见《算术哲学》中对克鲁曼的论述，他把数视为内容部分，因而是一个自我创造的对象。

1－1－S3－2

1. 斯皮尔博格：《现象学的运动》，第 103 页。

2. 《算术哲学》，第 36、41、92、139 页。

3. 见本书 1－1－S2－3。

4. 《从经验的观点看心理学》，第二卷，第 XII 页。

5. 例如在联想理论中就是如此。在英国心理学——布伦塔诺特别提到了密尔，参见《从经验的观点看心理学》，第一卷，第 17 页以下和第 155、166 页——中，内容是关注的中心问题。布伦塔诺只是在我们能够从内容推出活动的意义上才涉及到这种相关联系，见《从经验的观点看心理学》，第一卷，第 41 页注和第 44、109、140 页。他在谈到费希纳—韦伯定律（它所处理的仍然是内容）也是如此，《从经验的观点看心理学》，第一卷，第 17 页注 2 和第 101、169 页。

6. 见本书 2－1－S1－5（即第一篇第一章第一部分第五节）。

7. 胡塞尔在《观念》第一卷对这种平行关系进行展开论述时仍旧否定那种图象式的相似关系。其根据是对 noesis 和 noema 的时间样式所作的区分。noema 是处在一种宇宙的可度量的时间之中，而意识则是在内在时间之中。正因为此，胡塞尔在《观念》第一卷第 266 页中使用"映照"一词

时才显得顾虑重重，另见《作为严格科学的哲学》，第312页注。

8. 《形式的和先验的逻辑》，第231页。

1－1－S3－3

1. 《从经验的观点看心理学》，第一卷，第13页。

2. 同上书，第66页；第2卷，第136页。

3. 同上书，第129、137页；还可参见第223、245页中对康德的批判，康德也把内在现象视为“假象”(Schein)。

4. 同上书，第41页以下、第50、61、63页；《现象学的运动》，第39页。

5. 同上书，第179页以下，第180、189页。

6. 同上书，第196、198、249页。关于后期布伦塔诺参见该书第3卷第6页和第98页。

7. 同上书，第140页。关于布伦塔诺在经历了“内在性危机”之后的观点，见该书第2卷，第136页。

8. 《逻辑研究》，第三卷，第239页，胡塞尔在这里说布伦塔诺在谈到被内在体验的物理现象时，本来还应该论及充分的知觉。

9. 见本书1－1－S1－3。

10. 《基本逻辑的心理学研究》，第二卷，第178、187页。

11. 《逻辑研究》，第二卷，第354页注。

12. 《逻辑研究》，第二卷，第334页；第3卷，第232页注；《关于内在时间意识现象学的讲座》，第473页。

13. 《算术哲学》，第66页。

14. 同上书，第58页，对照第73页。

15. 《算术哲学》，第66页；《基本逻辑的心理学研究》，第170页注；《逻辑研究》，第三卷，第230页注3。

16. 《基本逻辑的心理学研究》，第181页；《算术哲学》，第18页。

17. 《算术哲学》，第20、34、66、69、79、98页和第61页注；《基本逻辑

的心理学研究》,第 181、183 页。

18. 《算术哲学》,第 38、40、115、228 页。胡塞尔在《观念》第一卷中针对孔德辩护了这样一种内在明证知觉的可能性。他承认原发性体验在反思中会发生变化。例如,愤怒这种情绪在被知觉时便"烟消云散",见第 130 页,另见《作为严格科学的哲学》,第 306 页。然而,借助于记忆,对人自身体验的知觉仍是可能的,《观念》,第一卷,第 183、145 页和 150 页注;《关于内在时间意识现象学的讲座》,第 471 页以下。胡塞尔辩解说,如果说怀疑论是荒谬的,那么对反思可能性的否定就是没有根据的,它是自我矛盾的,见《观念》第一卷,第 37、155 页;《逻辑研究》,第一卷,第 110 页。任何对反思提出怀疑的人都是在谈论他的怀疑,而这只有在反思中才是可能的。只要人们在争论意识在知觉中的变化问题,他就已经假定了在这种变化之前的关于体验的知识,而这正是那个要被否定的东西。最后,任何否定反思的努力都是以某种反思的知识为前提并以反思的方式进行的。

19. 参见:《从经验的观点看心理学》,第一卷,第 122 页注和第 134 页注 1。

20. 《算术哲学》,第 32 页。认为心理的东西有广延是完全站不住脚的;认为活动是某种空间性的东西也是十分荒谬的,见该书,第 41、47 页。活动发生在时间之中,见该书,第 14、28、235 页。

21. 见本书 2—1—S2。

1—1—S3—4

1. 《从经验的观点看心理学》,第一卷,第 138、151 页。

2. 同上书,第 13、153、184 页。

3. 同上书,第 28、87、110、173、196 页。

4. D. H. Th. 沃伦霍芬:《哲学史》,第一卷,第 237 页;J. A. L. 泰亚德:《作为哲学家的布伦塔诺》,第 40 页。

5. 《从经验的观点看心理学》,第一卷,第 30、140、172、186、250 页,第 130 页注和第 177 页注。

6. 同上书，第270页注16；第二卷，XXXI页注1。

7. 见本书3－2－2(即第三篇第二章第二节)。

8. 见本书1－5－2。

9. 这个词是从胡塞尔后期借来的，参见《关于内在时间意识现象学的讲座》，第428页。

10. 施通普夫：《科学的分类》，第16、20、26页。参见斯皮尔博格：《现象学的运动》，第一卷，第53页、第56－57页。还可参见胡塞尔关于施通普夫的论述，《观念》，第一卷，第178页。

11. 斯皮尔博格：《布伦塔诺和胡塞尔论经院哲学的意向性概念》，第78页。E.施泰因：《胡塞尔现象学与托玛斯·阿奎那的哲学》，第335页；A.哈茵：《托玛斯·阿奎那哲学中的意向性概念》(1942年)，第18页注，第253、256页。

12. 《亚里士多德的心理学》，第99页注和第128页。

13. 《从经验的观点看心理学》，第一卷，第37、123、176、236页；第二卷，第XVII页。

14. 《亚里士多德的心理学》，第83、85页。

15. 《从经验的观点看心理学》，第13、110、140、173页。

16. 拉博：《名词，动词》，第73页。"这些媒介物不是障碍而是工具，这就是为什么圣托玛斯会毫不犹豫地说概念在物中有其直接的基础。"

17. 同上书，第44、49页注。

18. 见哈茵前引书，第287页。

19. 布伦塔诺把这个标准从托玛斯·阿奎那思想的背景中分离出来。由于任何一种以意向方式包含某个对象的现象都是心理的，因此这些现象也包括一些布伦塔诺所说的物理性现象。颜色以一种意向的方式出现在天空。这是一种与"墙上的颜色"形成鲜明对照的"空中的颜色"(见斯皮尔博格：《布伦塔诺和胡塞尔论经院哲学的意向性概念》，第84页)。因此，天空无论如何是一个心理现象！

20. 《从经验的观点看心理学》，第一卷，第184、196页。

21. 兰德格列伯:《现象学之路》,第12页。

22. 见本书2－1－S3－5。

23. 《基本逻辑的心理学研究》,第178页。

24. 同上书,第166页。

25. 同上书,第159页。在胡塞尔1887年在哈勒的关于"形而上学的目标和任务"的讲座中,我们或许还能看到更多的有关论述。(此外,胡塞尔在《算术哲学》第216页提到了颜色的非本真表象的例子:即"以太的每秒数百万次的振动"。)

26. 见本书1－1－S3－4。

27. 《逻辑研究》,第一卷,第11页。

28. 《逻辑研究》,第三卷,第228页和第230页注4。

29. 《逻辑研究》,第二卷,第20页;另见《基本逻辑的心理学研究》,第166页。

30. 《从经验的观点看心理学》,第一卷,第9、27页;《真理和明证性》,第20页。关于胡塞尔对实证的形而上学的批判,见《作为严格科学的哲学》,第298页;L.吉尔森:《布伦塔诺的形而上学方法》,第62页注。

31. 见本书1－2－1。

32. 《现象学之路》,第12页。

33. 人们可以说胡塞尔在"替代"(representation)意义上所说的内在对象与经院学者所说的种相近。不过这只限于字面上的意义。这种替代并非指向被替代物,而是取而代之。胡塞尔在《逻辑研究》第二卷第178页就是在这个意义上使用替代概念的。我们最好将经院学者的替代概念与胡塞尔在1894年的替代概念加以比较。在符号表象中(例如理解一个词),我们的确指向了那种由替代者所表现的东西。我们并不是把这个词当作声音来对待,而是专注于它所替代的东西。我们"通过"它而生存。在胡塞尔看来,经院学者对知觉性质的看法只是对于这种诉诸记号的表象来说才是真实的。"替代"指向的只是作为其充实的知觉,而这种直观根本不必诉诸某种中介。它是对某个内在内容的直接知觉。

34.　《逻辑研究》，第二卷，第97页注。

35.　参见P.冯・席勒：《心理学的任务》，第71页。胡塞尔本人似乎已经意识到了经院哲学与布伦塔诺在意向性理论上的区别。不管怎样，他的确谈到了布伦塔诺对经院哲学的意向性观念的"改造"，《现象学心理学》，第247页。

1—2—1

1.　《从经验的观点看心理学》，第一卷，第17、138页；第二卷，第68、81页。

2.　《从经验的观点看心理学》，第一卷，第62、66页。

3.　同上书，第102页以下；另见L.吉尔松：《布伦塔诺的形而上学方法》，第112—158页；H.伯格曼：《布伦塔诺的归纳理论》，第281—292页。

4.　《知识的检验》，第84、94、95页；吉尔松，前引书，第149页以下。

5.　《从经验的观点看心理学》，第一卷，第34页，第260页注1；《哲学的未来》，第95页。

6.　《从经验的观点看心理学》，第一卷，第10页。

7.　同上书，第65、67、105页。

8.　同上书，第66、67、71页。

9.　同上书，第17页注2，第134、138页。

10.　《观念》，第二卷，第56、161、268页。

11.　《从经验的观点看心理学》，第一卷，第87、89、100页。

12.　见本书3—1—15。

13.　《从经验的观点看心理学》，第一卷，第63页。因此，布伦塔诺更愿意用例证而不是定义来阐明概念。

14.　《哲学的未来》，第153页注40、154页注44；斯皮尔博格：《现象学的运动》，第37页。

15.　《从经验的观点看心理学》，第一卷，第45、63、180页；关于"意识"这个词的不同含义，见141、142页和第二卷，第3、14、33、73页。在其最

后的时期中，布伦塔诺对语言进行了十分深入的批判，例如在对先天判断的解释中，见卡斯蒂尔：《布伦塔诺的哲学》，第31页。根源分析仅仅以语言作为其起点。此外，它是一种作为语言之权衡的现象分析。这种分析不是空洞繁琐的语词分析。胡塞尔在《作为严格科学的哲学》第304页已经反驳了对现象学的这个指控。

16. 《伦理知识的根源》，第3页。

17. 克劳斯在《从经验的观点看心理学》第一卷第XVII页写道："就我目前所知，胡塞尔在1887—1888年冬季学期首次开设了题为'描述心理学'的讲座，此后，在1890—1891年冬季又在维也纳大学开设了'心理直觉论'的讲座。"在其《回忆布伦塔诺》中，胡塞尔写道，他在1884—1885年和1885—1886年的几个夏季学期中出席了布伦塔诺关于想象和理智的描述心理学的讲座。

18. 《现象学的运动》，第36页；另见克劳斯在《哲学的未来》第XIX页的论述。

19. 《伦理知识的根源》，第16、53页；另见卡斯蒂尔：《布伦塔诺的哲学》，第29页。

20. 《现象学的运动》，第27页注2，第9、16、17、672页。

21. 《逻辑研究》，第二卷(第一版)，第18页；另见K.克伊珀斯：《现象学描述方法的根源和含义》。

22. 见本书1—4—1。

23. 《从经验的观点看心理学》，第一卷，第112页，另见克劳斯在第268页所作的脚注；《哲学的未来》，第XIX页。

24. 《从经验的观点看心理学》，第一卷，第41、181页。

25. 同上书，第179页。

26. 《现象学的运动》，第36页。

27. 同上书，第38、50页。

28. O.克劳斯：《精神科学和心理学》，第500页；《从经验的观点看心理学》，第一卷，第260页注22；《哲学的未来》，第XVIII、XIX页；卡斯蒂

尔:《布伦塔诺的哲学》,第 29 页。

29.　布伦塔诺在《从经验的观点看心理学》中界定自然科学时的确使用了"纯粹"概念。这里的纯粹性也是避开一切因果性要素(在此指心理要素)的结果。我们必须摆脱任何心理要素的限制来纯粹地把握内容,见《从经验的观点看心理学》,第一卷,第 138 页。

1—2　2

1.　《体系哲学档案》(1897 年),第 225 页;《算术哲学》,第 70 页;《基本逻辑的心理学研究》,第 182、184、190 页。

2.　《从经验的观点看心理学》,第一卷,第 151 页。

3.　《算术哲学》,第 62、42、220、227、289 页,第 38 页注,第 222 页注。

4.　《基本逻辑的心理学研究》,第 183 页。

5.　同上书,第 183 页,第 187 页注。

6.　同上书,第 183、187 页;《体系哲学档案》(1897 年),第 226 页注 1。

1—3　1

1.　《算术哲学》前言和第 119、131、151、174 页。

2.　见本书 2　2　4。

3.　高阶活动也可以或多或少地作为观念抽象(《算术哲学》第 97 页)和算术加减法运算(《算术哲学》第 202 和 203 页)的基础。

4.　同上书,第 169 页;胡塞尔在《逻辑研究》第二卷第 505 页还区分了表象或"Vorstellung"的 13 种含义。

5.　《基本逻辑的心理学研究》,第 189 页;《算术哲学》,第 212、292、298 页;另见《逻辑研究》,第一卷,第 V 页。

6.　《算术哲学》,第 214 页。

7.　同上书,第 259、268 页。

8.　同上书,第 252、258、264、268、270、291、294 页。

9.　同上书，第269页注。

10.　同上书，第300页，另见第291、292页。胡塞尔在《逻辑研究》第二卷第69页修正了这个说法。算术关心的不是单纯的记号，而是包含着某种运算值或"游戏值"(games value)的记号。不是记号取代了观念，而是某种游戏值取代了原初的算术含义，另见《逻辑研究》，第一卷，第199页。

11.　《算术哲学》，第270、293、300页。

12.　同上书，第298页注和第304页。

13.　同上书，第271、304、323页。

14.　同上书，第199、290页；另见《逻辑研究》，第二卷，第70页。

15.　A.福格特：《回忆胡塞尔先生的文章》，第504页注；《逻辑是什么》，第289页以下。

16.　《算术哲学》，第293页注和第309页；《逻辑研究》，第一卷，第252、253页；《观念》，第一卷，第20页。

17.　我们在这两种情况下处理的都是纯粹规定，或者是关于"事态"的，或者是关于"特性"的。这些规定都可以以代数的方式来描述，见福格特：《基本逻辑》第120页；《形式的和先验的逻辑》，第65页。

18.　《演算和内涵逻辑》，第173页。

19.　《代数逻辑演讲》，第246页注。

20.　《演算和内涵逻辑》，第169页注2；《逻辑研究》，第一卷，第10、23、24页；第二卷，第70页。

21.　《代数逻辑演讲》，第247页；《演算和内涵逻辑》，第173、176页。

22.　《代数逻辑演讲》，第260页；《基本逻辑的心理学研究》，第188页注。

23.　《代数逻辑演讲》，第169页注1。

24.　《算术哲学》，第192、197页。

25.　《欧洲科学的危机》第45页以下；另见《观念》，第三卷，第96、97页。胡塞尔反对的是演算思维的片面性，它只告诉我们如何把握世界而无助于我们"理解"实在。他称这为理性的"贫困"，是"某种只有回到根源才

能克服的东西"。

1—3—2

1. 《算术哲学》,第10、12、14、13、页。

2. 同上书,第16、28、130、131页。

3. 同上书,第8、16页。

4. 同上书,第97、130、131页,另见手稿第336页。胡塞尔认为,人们必须把心理学的描述视为"动物学或植物学对对象本身所作的描述……因而它是一种对被直观物或者说对那种唯有通过某种直接直观的原初方式才能被真正理解的东西的描述"。冯特在批评《逻辑研究》时所犯的错误就在于他看重的是定义而非描述。"这无疑会使他不断感到失望。或许他指望斯文海定(1865—1952,瑞典探险家和作家。——译注)会为西藏的村落、部落和荒漠进行定义?然而他所看到的只能是描述。"手稿,第339页。

5. 《算术哲学》,第103、107、114、123、127、129页。

6. 同上书,第10、67、137页。

7. 同上书,第142页。

1—3—3

1. 见本书1—1—S2—1。

2. 见本书1—1—S2—2。

3. 《算术哲学》,第151页。这种歧义性也出现于《逻辑研究》,见《逻辑研究》,第二卷,第134页。

4. 《算术哲学》,第159、186页,马是一个具体观念;第93、151页,颜色和红的性质(redness)是抽象观念;在《观念》第一卷第28、29和133页,胡塞尔还谈到了具体的本质(concrete essences)和关于具体本质的科学对胡塞尔来说,具体不同于个别(individual)。

5. 《基本逻辑的心理学研究》,第167页.

6. 《算术哲学》,第 66 页。

7. 胡塞尔还谈到了数的心理学根源问题,见《算术哲学》,第 138、174、227 页。

8. 见本书 1—1—S2—3。

9. 见本书 2—5—S1—2。

10. 见本书 3—7—10。

11. 在《形式的和先验的逻辑》第 76 页中,胡塞尔指出,《算术哲学》是一种旨在以自发活动为基础来澄清数的观念的现象学式的构成分析,这种活动"以一种典型的物的产生方式"来构成数。因此,它们占有了"其意义的全部本源性"。

12. 这种混淆尤其出现在"表象的根源"这个说法上,因为"表象"既可以指一个观念的内容,又可以指一个观念。弗雷格或许就是因此而产生误会的。

13. 布伦塔诺把关于根源的描述性分析与发生学说明区别开来,这同文德尔班对批判的与发生学的方法的区别十分类似,参见文德尔班 1883 年的文章《批判的或发生学的方法?》,该文比布伦塔诺关于伦理知识之根源的讲座早六年。L. 舍斯托夫(Shestov)在谈到布伦塔诺和胡塞尔的这个理论时曾以戏谑的口吻说道:"什么是真之为真。在研究家族谱系时,认识论者和道德学家那种试图把握绝对真实和绝对的任务是相当简单明确的。谱系研究对于觊觎王位者来说总是危险的。"

14. 《作为严格科学的哲学》,第 307、318、325 页。《逻辑研究》,第一卷,第 75、205、206 页;第二卷,第 114 页;《欧洲科学的危机》,第 379 页。W. 海因里希在评论《算术哲学》时没有考虑到这种区别。

1—3—4

1. 《算术哲学》,第 273 页;《基本逻辑的心理学研究》,第 182 页以下和第 187 页;《演算和内涵逻辑》,第 258、259 页。

2. 《基本逻辑的心理学研究》,第 167、171、173、178、182 页;《算术哲

学》,第 214 页。

3. 《基本逻辑的心理学研究》,第 171、174 页;《演算和内涵逻辑》,第 250 页。

4. 《算术哲学》,第 215 页注 1;关于普通名词见第 83、151、153 页注 1、169、186 页;《演算和内涵逻辑》,第 250 页。

5. 《算术哲学》,第 16、82、152、215 页注 1;另见《逻辑研究》,第二卷,第 134 页。

6. 《算术哲学》,第 48、88、190 页以下以及第 258、264 页。

7. 《算术哲学》,第 171、193、197 页注;另见《逻辑研究》,第二卷,第 68 页。经院学者的名言是"voces significant res mediantibus conceptibus"(语词借助观念而意指事物),这也适用于胡塞尔和布伦塔诺的理论。见卡斯蒂尔:《布伦塔诺的哲学》,第 100 页。

8. 《算术哲学》,第 128、139、165、193 页。

9. 同上书,第 141 页。

1—3—5

1. 《算术哲学》,第 84 页;《关于数的概念》序。

2. 《基本逻辑的心理学研究》,第 179 页以下。

3. 《算术哲学》,第 85、131、148 页。

4. 《基本逻辑的心理学研究》,第 167 页。

5. 《算术哲学》,第 91、186 页;《逻辑研究》,第二卷,第 285 页;《观念》,第一卷,第 26 页。

6. 《算术哲学》,第 10、67 页。

7. 同上书,第 12、14、28、85 页。

8. 同上书,第 48、88、89、137、165、232、235、238 页。

9. 同上书,第 249 页。

1—4—1

1. 《关于知识的检验》,第82页;《哲学的四个阶段及其目前状况》,第164页;《从经验的观点看心理学》,第三卷,第XXVI页;另见卡斯蒂尔:《布伦塔诺的哲学》,第198页以下。

2. 见本书2--3--5。

3. 《哲学的四个阶段》,第118页以下。

4. 同上书,第120和121页。

5. L.吉尔森:《布伦塔诺的形而上学方法》,第109、111、115、139、141页以下、148、160页。

6. 《伦理知识的根源》,第82、111页;《布伦塔诺的形而上学方法》,第57、199页。

7. 《关于知识的检验》,第52、53页;《从经验的观点看心理学》,第一卷,第261页注1;《布伦塔诺的形而上学方法》,第68、95页。

8. 参照胡塞尔的著名论述:"人们无法与那些不愿看或不能看的人达成一种理解。"手稿,第335页。

9. 参见L.吉尔森:《布伦塔诺的形而上学方法》,第81、106页;施通普夫:《知识论》,第一卷,第201页。

10. 吉尔森,前引书,第144页。

11. 这些例子引自《关于知识的检验》,第53、82页;卡斯蒂尔:《布伦塔诺的哲学》,第200页;《现象学的运动》,第60页;关于三角形的例子见《从经验的观点看心理学》,第三卷,第112页和《逻辑研究》,第二卷,第153页。

12. 《关于知识的检验》,第54页。

13. 《经验和判断》,第409、410页。

14. 《关于知识的检验》,第81页;《从经验的观点看心理学》,第一卷,第XVIII页。

15. 《从经验的观点看心理学》,第二卷,第199页;第3卷,第89、98页;《真理与明证性》,第154页;《布伦塔诺的哲学》,第54页。

16. 见本书2—1—S1—7。

17. 《从经验的观点看心理学》,第二卷,第 56、57 页;第三卷,第 XXV 页。

18. 见本书2 3 -6。

19. 《现象学的运动》,第 35 页。

20. 布伦塔诺认为抽象是一个通过联想而产生的构成物,《从经验的观点看心理学》,第三卷,第 89、94 页;《布伦塔诺的哲学》,第 53、57 页;《亚里士多德的心理学》,第 133、144 页。

21. 我在这里略过了布伦塔诺的后期观点,即我们在知觉中所见的只是共相。对于这个问题可参见 O. 克劳斯:《弗兰茨·布伦塔诺》,第 34、37 页;《从经验的观点看心理学》,第二卷,第 262 页注 3 和第 264 页注 7;第三卷,第 XXVII 页。这个观点是布伦塔诺在其思想发展的最后时期提出的,它也包含着自己的问题。即使在 1907 年原封不动发表的一篇 1896 年的讲座中,布伦塔诺仍然在辩护其早期立场,《意义心理学研究》,第 53 页以下。胡塞尔对其后期理论似乎不太熟悉。

1—4—2

1. 《基本逻辑的心理学研究》,第 246、160、163、171 页。

2. 《算术哲学》,第 246、251、264、272 页。

3. 同上书,第 212 页和第 213 页注 1;另见,O. 贝克尔:《数学的明证性》,第 508 页注 2 和第 751 页。

4. 《算术哲学》,第 246、249 页;《逻辑研究》,第二卷,第 168 页。

5. 见布伦塔诺致胡塞尔的信,载《真理与明证性》,第 157 页。

6. 《关于逻辑代数的讲座》,第 244、247 页。

7. 同上书,第 263 页以下;《算术哲学》,第 293 页;《演算和内涵逻辑》,第 178 页;另见法伯:《现象学的基础》,第 65、87 页。

8. 《逻辑研究》,第一卷,第 V 页;“数”是一种形式的客观性质,同上书第 172、244、246、253 页,另见《形式的和先验的逻辑》,第 68 页注。

9. 《算术哲学》,第 213 页。

10. 同上书，第 98 页注和第 202 页。

11. 同上书，第 202 页。

12. 《基本逻辑的心理学研究》，第 173、184 页；观念化（idealization）概念见《算术哲学》第 230 页注 1 和第 246、251、264、272、294 页。

13. 《关于代数逻辑的讲座》，第 248 页注。

14. 胡塞尔后来修正了他在《基本逻辑的心理学研究》提出的明证性理论，见《逻辑研究》第 239 页注 1。

15. 《演算和内涵逻辑》，第 171 页注和第 185 页。

16. 《逻辑研究》，第二卷，第 113 页。

17. 《算术哲学》，第 246、249 页。

18. 同上书，第 220 页注和第 239 页。

19. 《关于代数逻辑的讲座》，第 250 页；相同的争论还见于《从经验的观点看心理学》，第 3 卷，第 89 和 112 页；还可参见《逻辑研究》，第二卷，第 48 页。

20. 《算术哲学》，第 165 页。

21. 《基本逻辑的心理学研究》，第 165 页。

22. 《算术哲学》，第 72 页注和第 151 页。

23. 同上书，第 15 页注 1，第 58、72、88、151、178 页。

24. 同上书，第 14 页。

25. 同上书，第 42 页。

26. 同上书，第 28、83 页；《观念》，第一卷，第 256 页。

27. 《算术哲学》，第 210 页，关于观念的逻辑本质与心理本质的区别见第 10、62、138、244、247 页；（逻辑的＝观念的，见第 294、297、309 页）。

28. 同上书，第 34 页注。

29. 对布伦塔诺来说，时空是个体化原则，见《从经验的观点看心理学》，第三卷，第 91、99 页（时间）；《范畴论》，第 24、71、117、212、218、246 页（空间）；另见《逻辑研究》，第二卷，第 102、123、141、159 页；《关于内在时间意识现象学的讲座》，第 422 页。

30. 胡塞尔在1897年的《自述》中意识到这是不可能的。他写道，他现在知道抽象内容作为直观成分和作为观念是有本质区别的。“观念”在这里意味着类或本质，它包含着明证性。在《逻辑研究》中，胡塞尔对布伦塔诺的弟子瓦道夫斯基所作的批评实际上是一个自我批评。在瓦道夫斯基看来，一般表象是“某一个别表象所指向的对象的一个成分，该成分与其它个别表象的那些确切的对象成分处于一种相似的关系之中。”

31. 见本书2—3—4。

32. 见本书2—3—8。

33. 见本书2—1—S1—6。

1—4—3

1. 见本书1—3—1。

2. 《关于数的概念》序；《基本逻辑的心理学研究》，第189页。

3. 《关于正确判断的理论》，第1页。

4. 《逻辑研究》，第一卷，第14、28页。

5. 《关于逻辑代数的讲座》，第246页。

6. 因此《算术哲学》的第二部分也叫“逻辑研究”；另见《逻辑研究》，第一卷，第10、23、29页。

7. 《A. 福格特的〈初等逻辑〉》，第118页。

8. 《逻辑研究》，第二卷，第XIII页；《形式的和先验的逻辑》，第136—138页。

9. 《关于正确判断的理论》，第309页；《逻辑研究》，第一卷，第236页；A. 罗斯在《胡塞尔的伦理学研究》第70页也指出胡塞尔对布伦塔诺的依赖性；胡塞尔在《算术哲学》中也提到了这种区别。

10. 《关于正确判断的理论》，第4页。

11. 《算术哲学》，第66、47页。

12. 《关于正确判断的理论》，第4页。

13. 《回忆布伦塔诺》，第153页。

14. 《关于逻辑代数的讲座》,第247页。

15. R.索科洛夫斯基:《胡塞尔构成观念的形成》,第40页。

16. 见本书2—6—2。

17. 《逻辑研究》,第一卷,第79页。

18. 在《作为严格科学的哲学》中,胡塞尔将这种荒谬性比作把岩石当作河水的源头,见第326页。

19. 参见《现象学的运动》,第49页。

20. 《伦理知识的根源》,第66页。

21. 《真理与明证性》,第157页。

22. 《从经验的观点看心理学》,第二卷,第181页注1。

23. 《伦理知识的根源》,第13、49页。

24. 见O.克劳斯:《布伦塔诺》,第101页。

25. 卡斯蒂尔:《布伦塔诺的哲学》,第200、89页;《伦理知识的根源》,第21、70页;《关于正确判断的理论》系统地论述了布伦塔诺在"内在性危机"之后提出的这个理论:那些对他人明证性地看到的东西加以否定的人不可能正当地对之进行否定,另见第192页。

26. 克劳斯指出布伦塔诺的立场是对柏拉图和普罗泰戈拉的综合。规范来自主体(普罗泰戈拉),但不是来自任何一个主体,而只是来自一种以明证性的方式进行判断的主体。作为万物尺度的并不是一般的人,而是以明证方式进行判断的人,见《伦理知识的根源》,第XII页;《从经验的观点看心理学》,第三卷,第XXV、XXVII页。

27. 见本书2—4—2。

1—5—1

1. 下述材料取自A.D.奥斯本:《胡塞尔的哲学:从他的数学兴趣到其最初的现象学观念》,1934年。这部著作在1948年再版时更名为《胡塞尔和他的逻辑研究》,第5、15、24页。

2. 胡塞尔曾提到鲍尔森对他的影响是"深刻和持久的"。齐根富斯

指出鲍尔森的伦理学对自然科学的思维方式推崇备至，他引述鲍尔森的话说："在我看来，就伦理学的方法而言，它与自然科学的联系无疑比与数学的联系更加密切，与之联系最紧密的是生物学。"因此伦理学确立的是在经验中探明的那些现实结构。在鲍尔森那里，胡塞尔已经与自然科学的实证论发生了关系。从魏尼施特拉斯的一段逸事中我们可以感受到当时柏林的哲学气氛：以黑格尔哲学为代表的德国唯心主义哲学已经沦落到这样一种境地，以致于作为黑格尔女婿魏尼施特拉斯在他的办公室门上挂上了这样一个牌子："不许在这里辱骂黑格尔"。

3.　胡塞尔在《回忆布伦塔诺》中说："那时(即当他认识布伦塔诺的时候)，我已经完成了大学的学业，但在哲学方面尚是一个新手。在我关于数学的博士论文中，哲学只占一小部分。"见第 153 页。

4.　《回忆布伦塔诺》，第 153 页。在我看来，这些记述应被看作是胡塞尔的自传，另见《作为严格科学的哲学》，第 334 页。

5.　《回忆布伦塔诺》，第 153、156、161 页注。

6.　同上书，第 160、163 页注。胡塞尔一向尊敬他的导师布伦塔诺。他的挚友施通普夫写道："我深知胡塞尔的后期著作与布伦塔诺关于哲学的未来及其拯救的想法相去甚远，然而，他从未低估他的导师播撒的种子所具有的生命力。"《C．施通普夫对布伦塔诺的回忆》，载克劳斯《布伦塔诺》，第 144 页。

胡塞尔在《算术哲学》中给布伦塔诺的献词本身就是一个值得注意的故事。布伦塔诺由于担心这会把其对手的仇恨转嫁到胡塞尔头上曾劝说胡塞尔不要这样做。然而他在 14 年后发现，胡塞尔正在按照他自己的想法稳步前进。胡塞尔本人还常常陷入哲学的心不在焉状态。在芬克写的一篇经过胡塞尔认可的文章中，我们读到《逻辑研究》是献给布伦塔诺的。但它实际上是献给施通普夫的。

7.　《回忆布伦塔诺》，第 165 页。

8.　同上书，第 158、169 页注；另见施通普夫的回忆，前引书，第 93 页。

9. 《逻辑研究》,第二卷,第 14、334 页;《关于内在时间意识现象学的讲座》,第 378 页。

10. 胡塞尔关于布伦塔诺的看法,见《作为严格科学的哲学》,第 304 页;《观念》,第一卷,第 174 页;手稿,第 339 页;《形式的和先验的逻辑》,第 217、231 页;《笛卡儿沉思和巴黎演讲》,第 79、115、170 页和第 86 页注 1。象胡塞尔的《回忆布伦塔诺》一样,所有这些陈述都源于他的先验观念论时期。

11. 《回忆布伦塔诺》,第 159 和 148 页。

12. 后记,第 139 页。

13. "作为严格科学的哲学"这个口号必须历史地加以解释。"回到事物本身"的说法也应作如是观。这些名言在现象学的不同阶段上具有不同的含义。对布伦塔诺来说,后者意味着回到"事实"(Tatsachen),以区别于唯心主义的"狂想"。因此,"现象"意味着事实,见《哲学的未来》,第 112 页注和第 158 页注 8。在《作为严格科学的哲学》中,胡塞尔指出,"回到事物本身"是在近代提出的,其矛头指向的是经院哲学的空洞语词分析。将它解释为"回到事实"因而否认本质的存在是错误的。我们没有必要把它读作回到实在论,以反对某种主观性的哲学。这个口号只是说我们必须指向所予物。在《逻辑研究》中,这种所予物主要是指意识!在此,"经验"就是"事物本身",见手稿,第 117 页。在《观念》第一卷,这个口号意味着对先验意识的分析,见第 180 页。

1—5—2

1. 后记,第 163 页。
2. 《哲学的四个阶段》,第 91、23 页。
3. 《哲学的未来》,第 87 页以下。
4. 《回忆布伦塔诺》,第 89 页;《哲学的四个阶段》,第 5 页以下。
5. 《哲学的未来》,第 137 页。
6. 同上书,第 89、95、119 页。

7.　见本书1—3—1。

8.　《从经验的观点看心理学》，第一卷，第1、28、30、35、259页注17；第二卷，第68页。

9.　《哲学的未来》，第12页。

10.　同上书，第15页。

11.　《回忆布伦塔诺》，第160页。

12.　同上书，第116页。施通普夫证实说，布伦塔诺一度认为，哲学家因其高尚的职业应当坚持独身，但他后来放弃了这个教条。

13.　《欧洲科学的危机》，第4、15、356、154页。

14.　《作为严格科学的哲学》，第335页注。

15.　见本书1—2—1。

16.　《伦理知识的根源》，第7页。

17.　同上书，第9页。

18.　同上书，第12—14页；另见《关于知识的检验》，第81、82页。

19.　《伦理知识的根源》，第11页注9，第12、13页。

20.　《作为严格科学的哲学》，第324页注。

21.　见本书1—3—4。

22.　克劳斯在其为《伦理知识的根源》所写的序言中指出，唯有善的知识和道德责任意识可以成为社会和国际生活法规的条件。这与我们从《从经验的观点看心理学》(1874年)中读到的全然不同。在那里，发生心理学是"社会的基础"，见该书，第一卷，第6页。布伦塔诺在其伦理知识讲座的结语部分指出，法理学家和政治家必须既知道发生学意义上的法律，又知道自然的道德法则。这样，历史的长夜中将会出现一线光芒。"世界历史的最辉煌的黎明将会降临。"见该书，第43页。另见《从经验的观点看心理学》，第三卷，第XXXVII页。

23.　《哲学的未来》，第18、46页。布伦塔诺还坚持1866年的论断适用于心理学，见第35页，第153页注40和154页注44。这一点在其两年后的"我对奥地利的最后祝福"中表现得更加明确。他写道，自然科学方法

是哲学的真正方法："这在我们这个时代已为多数人所接受。"

24. 《哲学的未来》，第75页。

25. 同上书，第76页。

26. 见本书I—4—3。

27. 《作为严格科学的哲学》，第292页注和第338页。

28. 见本书3－1—16。

29. 见布伦塔诺1905年1月19日给胡塞尔的信："任何以某种真正明证的方式进行判断的人都知道并能确定某种真理。这与如下事实无关，即他的判断活动……是由某种原因引起的并且尤其依赖于大脑的组织……任何相信这里存在着矛盾的人都是在欺骗自己。"《真理与明证性》，第156页注。

30. L.吉尔森：《布伦塔诺的形而上学方法》，第一卷，第159页以下。

31. 《关于知识的检验》，第168、154、174页；《关于上帝的存在》，第198页。

32. 《伦理学的基础和结构》，第293页。在现象学的后期历史中，从这相同的主题中引出了一个相反的结论(萨特)。

33. 《关于知识的检验》，第114页；另见吉尔森前引书，第169、192页。

34. 《关于知识的检验》，第117页；吉尔森前引书，第171页注；《伦理知识的根源》，第53页。

35. 《伦理学的基础和结构》，第280页。"非决定论是关于非自由意志的学说。"布伦塔诺也并不总是决定论者。在其教职资格论文中第23个命题中，他辩护了自由意志，见《哲学的未来》，第141、180页。而在1869年关于孔德的文章中，他又为上帝创造奇迹留出了地盘。不过，他后来意识到真正的哲学是从对偶然性的排除开始的，《哲学的未来》，第VII页以下；《哲学的四个阶段》，第123、164页；卡斯蒂尔：《布伦塔诺的哲学》，第227页。

1—6—1

1. 斯皮尔博格认为胡塞尔在《算术哲学》中借用了 J.S. 密尔的分析"手段"，这是我不能同意的，参见《现象学的运动》，第 92 页。在《算术哲学》第 72 页和第 215 页这两个地方，胡塞尔利用了布伦塔诺所作的区别。

2. 见本书 1—1—S1—1。

3. 对胡塞尔来说，原初内容一直是内在的，在《逻辑研究》和《观念》中也是如此。但它们不再是意向的对象。因此，意向活动被视为一种意义赋予，它借助于作为感觉材料的内容构成了超越对象。

4. 见本书 1—3—1。

5. 见本书 1—4—3。

6. 在对数的分析中，心理主义表现为上述(3)和(5)的混合。在《逻辑研究》中，胡塞尔通过两个步骤克服了心理主义。首先，数的客观性被当作某种范畴直观的对应项。此后，在这个看法的基础上，数的观念在范畴抽象中得到审视。

7. 见本书 3—2—1。

1—6—2

1. 艾勒曼，上引书，第 60 页注。

2. 奥斯本，上引书，第 43 页。

3. 法伯，上引书，第 16、18 页。法伯认为，心理学时期一直延续到 1895 年。

4. 见本书 1—3—1。

5. 法伯，上引书，第 27 页注 2。

6. 同上书，第 26 页和第 57 页注。弗雷格指责胡塞尔混淆了月亮和月亮的表象，因而把客体还原为主观观念。我们已经指出，认为胡塞尔主张心灵创造客体是没有根据的。但这并不能引出法伯的结论，即内容是超精神的。他没有能够把如下三个概念区别开来：活动，内容和实在对象。内

容既不是弗雷格所说的活动，也不是法伯所说的超精神的对象，而是内在的东西。

一般来说，二手文献对弗雷格的争论和胡塞尔的复杂主题的分析十分薄弱。然而，一旦我们要澄清弗雷格和胡塞尔的关系，这种分析就是不可或缺的。为了确定胡塞尔在哪方面受到了弗雷格的影响，我们就必须对弗雷格的批评进行分析：在我看来，正是在胡塞尔的感觉论中，我们不得不把不可感知的对象归结为某种活动的特性。法伯正确地指出，这与胡塞尔的其它分析并不矛盾。

7. 《算术哲学》，第26页和第57页注。

8. 比莫尔，上引书，第39页注和第49页。

9. 正是由于构成观念之根源问题的重要意义，我们才在这里讨论比莫尔。J.J.考克曼斯的《胡塞尔现象学第一导论》与索科洛夫斯基的《胡塞尔构成观念的形成》都接受了比莫尔的这个观点。索科洛夫斯基的著作对《算术哲学》十分重视，它重新唤起了人们对胡塞尔这本几乎被淡忘的著作的兴趣但却没有提供什么新的看法。索科洛夫斯基依据的是胡塞尔在《形式的和先验的逻辑》中的自我解释。因此，他象比莫尔一样，在对《算术哲学》的解释上犯了时间上的错误，见前引书，第2、13页和第16页以下，另见第35、65、109页和第203页注1。如下引文是很说明问题的。索科洛夫斯基宣称，胡塞尔在《算术哲学》中的心理关系理论与《逻辑研究》中的范畴对象理论十分相似。他接着说："在这两个理论中，我们都看到了一种客观性的实在，但这种实在是由于主观的精神过程才获得它的实存和结构。在《逻辑研究》中，这个造成范畴对象的过程被称为构成，因此，我们似乎也可以用这同一个概念来指示在《算术哲学》中被当作心理关系来源的'精神活动'。就后者而言，胡塞尔已经把关于心理关系的观念称为'范畴'，在《形式的和先验的逻辑》中，他又补充了另外一个表述以描述这种观念，即'作为形式对象的范畴对象'。"见上引书，第18页。在这个引文中，索科洛夫斯基在对《算术哲学》的解释中似乎犯了一个人所能犯的全部错误。他根据的是胡塞尔在《形式的和先验的逻辑》中的自我解释，而该

书比《算术哲学》的问世几乎晚了四十年。胡塞尔把范畴对象的观点投射到《算术哲学》之中。这些对象因此被解释为构成，而这个构成概念又被纳入到后来出现的相关性分析中来加以说明。

10. 《现象学的运动》，第 74、91、114、124 页和第 119 页注。

11. 斯皮尔博格还谈到了一种"彻底的转变"，前引书，第 93 页。胡塞尔彻底抛弃了逻辑和算术的心理学基础，见 74 页。

12. 《逻辑研究》德文版第一和第二卷的划分与英译者 J. N. 芬德利的划分不同。德文版第一卷只包括"纯粹逻辑导论"，第二卷被划分为两个部分。第一部分（本书引为《逻辑研究》第二卷）包括前五个研究，而第二部分（本书引为《逻辑研究》第三卷）只包括第六研究。而英译本第一卷包括"纯粹逻辑导论"和前两个研究，后四个研究构成了第二卷。

13. 斯皮尔博格，前引书，第 101 页注。

14. 见本书 2—5—3。

2—Y

1. 兰德格列伯：《现象学之路》，第 9 页。

2. 乌伯维克指出："正是《逻辑研究》发动了对心理主义的斗争，其结果是心理主义的失败。"他接着说："胡塞尔的影响十分重要，可以说《逻辑研究》是新世纪出现的最有影响和意义深远的著作。尤其是它对心理主义的批判深深地影响了一代年轻的研究者们。"见《F. 乌伯维克的哲学史大纲》，第四卷，第 506 和 512 页。

2—1

1. 《观念》，第三卷，第 75 页；另见《现象学的运动》，第 87 页。

2. 《弗莱堡时期的胡塞尔后期哲学》，载《纪念胡塞尔诞辰 100 周年》。

2—1—St—1

1. 《逻辑研究》，第二卷，第12页。如前所述，我在第二篇中将多次引用《逻辑研究》的论述。由于该书第一版已经绝版，我的引文大多出自第二版。第二版第二卷的第一部分在此引为《逻辑研究》第二卷，而第二部分则引为第三卷。当我引述第一版论述时，我会作出特别的说明。如果可能，我还会列出第二版中的相应页码。

2. 第二卷(第一版)第10页以下(第二版第9页以下)。

3. 第二卷(第一版)第18页(第二版第17页)。

4. 第二卷(第一版)第42页(第二版第42页)。

5. 第二卷(第一版)第42页(第二版第42页)；第二卷(第一版)第75页(第二版第75页)。

6. 第二卷(第一版)第10页(第二版第9页)。

7. 第二卷，第128页。

8. 第二卷(第一版)第11和12页(第二版第11页)；第2卷第390页。

9. 第二卷(第一版)第11页(第二版第10和11页)。

2—1—S1—2

1. 见本书1—1—S1—3。

2. 《逻辑研究》，第二卷，第76页；第三卷，第75和96页。

3. 《逻辑研究》，第二卷，第37、39、40、407、508页。语词作为一种“声音的组合”也被称为一种自然对象，见第三卷第89页。在《逻辑研究》中，这种基础性知觉已经是一种意义赋予活动。从胡塞尔思想的系统来看，这个活动应当放在以它为基础的意义活动之前来论述，而我为了揭示新的知觉观念的历史根源，没有依照这个顺序。

4. 《逻辑研究》，第二卷，第39页注，第68和384页。

5. 同上书，第384页。胡塞尔在这里的确引述了他在1894年的论述，用以说明意向性的新概念。在这一点上，语言上的意义赋予不过是现在所说的意向性这一普遍现象的一个例证。胡塞尔在新的背景下引述

1894年的论述，也表明意向性概念起源于1894年确立的语言学的意义分析。

6. 同上书，第41和424页；第三卷，第89页。

7. 《逻辑研究》，第二卷，第183和344页。胡塞尔后来谈到“意义”并非存在于可感知的内容之中，但它确实是某种客观的东西。

8. 同上书，第39和406页。

2—1—S1—3

1. 这两种形式的统觉在《逻辑研究》中仍然被当作同一层次的活动。后来这种情况得到了纠正。只有诉诸某种形象的表象才是一种依存性活动。请把《逻辑研究》第二卷(第一版)第364、394、398、526、714页与(第二版)第385、419、423、503页注进行比较。另见第二卷第442页和第490页注与《观念》第一卷第79、186、209、211页。

2. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第414页(第二版第443页)；第三卷，第54页；另见《观念》第一卷第226页。

3. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第397页和第466页注(第二版第423页和第502页注)。

4. 《逻辑研究》，第二卷，第422页注；关于基础的同一性，参见第三卷第82、93页和第89页注。

5. 《逻辑研究》，第二卷，第386和488页。在从知觉活动向想象活动的转变中，除了发生一种想象变形之外，还会出现一种性质的变化。基础性活动的“性质”从一种断定的东西变成一种中立的东西。具体说来，在“想象统觉”中，形象是否作为一种客体而存在是没有区别的。胡塞尔只是后来才发现了这种性质变形，《逻辑研究》第二卷第487页(第二版)第491页。《观念》，第一卷，第226页。

2—1—S1—4

1. 《逻辑研究》，第二卷，第500和503页；第三卷，第79、95、234页。

2. 《形式的和先验的逻辑》,第187和231页。胡塞尔对布伦塔诺的内在知觉观念也提出了类似的批评。这种"内在意识"或"体验"还不是一种对象化活动,第三卷,第239页。

3. 《逻辑研究》,第二卷,第161、374、382、385页。

4. 《逻辑研究》,第三卷,第243页注1;第二卷,第394页注1:在内在的感觉材料被给予的"内在意识"中,"存在"与"内在地呈现于意识的存在"是一致的。因此,我们无法把内容与对内容的意识区分开来——好象如果没有意识,这里就会存在"无意识"内容一样,见《关于内在时间意识现象学的讲座》,第471和473页。

5. 在《逻辑研究》中胡塞尔说只有统觉可以被称为活动。它与感觉材料一起构成了一个"充实"的活动,感觉内容对它来说是"感性的内核",《逻辑研究》,第二卷,第128、383页和第365页注1;另见《观念》,第一卷,第170和172页。

6. 《逻辑研究》,第二卷,第352和399页。胡塞尔对"real"(实在的)和"reell"(具有意识实在性的)进行了区别。"reell"是指某种真实存在的东西:意识。"real"则指向一种以某物为基础的领域,它是对"reell"的东西的统觉。"real"这个词常常在自然态度所坚持的物的实在的意义上使用。

7. 《逻辑研究》,第二卷,第269、271、350、375页;另见《欧洲科学的危机》,第245页。

8. 《逻辑研究》,第二卷,第128页。

9. 同上书,第97页注1和第372页。

10. 胡塞尔的许多追随者们都对他的知觉理论中的感觉问题持有异议,他们认为这是他过去的经验论观点的遗迹。见梅劳—庞蒂:《知觉现象学》,第278、281和264页。

11. 《逻辑研究》,第三卷,第32页注1。

12. 同上书,第176页。

13. 《逻辑研究》,第二卷,第352、374、381页。

14. 《逻辑研究》,第二卷,第318页。在这个"作者自述"中,胡塞尔

引用了他1894年文章的论述，并加上了一个关键性的注释：知觉不能被解释为内容的纯粹堆积。在这篇文章中，胡塞尔仍未加批判地接受了传统的统觉理论，见《基本逻辑的心理学研究》，第169页。因此，新的知觉观念是在1894年以后才被胡塞尔发现的。此外，与意识的"替代"功能分析密切相关的新的意向性观念是1894年出现的。

15. 《逻辑研究》，第二卷，第385和504页；第三卷，第54页。

16. 《逻辑研究》，第二卷，第381和419页；该例子引自《观念》第一卷第215页。

17. 《逻辑研究》，第二卷，第382页。从《观念》第一卷的分析出发，我必须指出对这个例子还需要作补充说明。在这个例子中，"关于现象的意向活动样式"可以改变，但"所指的对象"或同一性这一极保持不变。

18. 《逻辑研究》，第三卷，第91页。

19. 《逻辑研究》，第二卷，第194、349、365页；第三卷，第232页注。

20. 《逻辑研究》，第二卷，第165和247页；第三卷，第219页。

21. 《逻辑研究》第二卷（第一版）第704页注。在第二版的第232页，"把握"一词被"统觉"所取代。

22. 见本书2－1－S1－5。

23. 《逻辑研究》，第二卷，第75页。

24. 同上书，第374、383和385页。

25. 同上书，第385页；第三卷，第24和26页。胡塞尔有时谈到对感觉的"评价"活动，感觉由此变成一种对象的性质，第三卷，第57和78页。

26. 《逻辑研究》，第二卷，第385页。

27. 在《基本逻辑的心理学研究》第175页注，胡塞尔写道，一个儿童具有"直观"能力但不具有再现能力。

28. 《观念》，第一卷，第107和256页。

29. 见本书2－1－S3－5。

30. 这一节开始引用的胡塞尔在1894年对"替代"的定义现在也被

用来说明知觉本身。出于同样的原因，指示和想象活动的基础性内容不再是内在的了。

31. 《逻辑研究》，第二卷，第385页。

32. 见本书2—1—S1—5。

33. 《逻辑研究》，第二卷，第392页注；第三卷，第232页；另见《观念》，第一卷，第172页。

34. 我们知觉到的只是内在于意识的内容，胡塞尔现在把这称为洛克的假设。这个假设必须与胡塞尔现在尚未克服的笛卡儿的假设区分开来。洛克的假设是：所有被知觉到的都在意识之中。而笛卡儿的假设则是：只有在意识中的才是实际所予的。

35. 《观念》，第一卷，第43页。

36. 见本书2—1—S1—5。

37. 见本书G—2—3（即"过渡"第二章第三节）。

38. 见本书2—1—S3—3。

2—1—S1—5

1. 在这一点上，1897年的"作者自述"第226页注1（见上引书）为我们提供了胡塞尔思想发展的一个线索。在这个注中，"纯粹表象"依然是一种独立的活动，这与布伦塔诺的看法是相同的。而在《逻辑研究》中，胡塞尔对布伦塔诺的这个理论进行了深入细致的分析，并对它作了批判，见第426页以下。

2. 《逻辑研究》，第二卷，第411、435页。

3. 《逻辑研究》第二卷第407页（第一版）（另见第二版第434页）。这个看法是针对布伦塔诺的，尽管胡塞尔没有提到他的名字。

4. 同上书，第412页注，另见第426和478页。

5. 同上书，第413、416、478页。

6. 见本书2—1—S3—4。

7. 《逻辑研究》，第二卷，第417页；第三卷，第95页注。

8. 《逻辑研究》，第二卷，第 52 页；第三卷，第 87 页。因此意向本质被称为“语义本质”，第二卷，第 492 和 417 页。

9. 《逻辑研究》，第二卷，第 383 和 385 页；第三卷，第 91 页；另见《形式的和先验的逻辑》，第 120 页注 1 和第 153 页。

10. 《观念》，第一卷，第 274 页。

11. 《逻辑研究》，第二卷，第 38、50、61 页和第 417 页以下；第三卷，第 87 页。

12. 《逻辑研究》，第三卷，第 64 页以下，第 75 和 171 页，第 86 页以下。

13. 同上书，第 38、87、96 页。

14. 同上书，第 90 页注。

15. 同上书，第 55、59、88 和 92 页。

16. 同上书，第 89 页。意义不是无所依傍的。关于没有语言的思想，见第 88、92 页和第 60 页注。

17. 同上书，第 83、56、92 页，第 58 页注。

18. 《逻辑研究》，第二卷，第 356、442、479 和 491 页；第三卷，第 56 页注，第 116 和 144 页。

19. 《逻辑研究》，第三卷，第 83 页。

20. 《逻辑研究》，第二卷，第 37 页注。

21. 同上书，第 37 和 50 页。

22. 《逻辑研究》，第三卷，第 65 页。

23. 《逻辑研究》，第一卷，第 240 页；第二卷，第 54、67 和 96 页；第三卷，第 29 和 92 页。

24. 《逻辑研究》，第三卷，第 32 页。

25. 同上书，第 64 页。

26. 《逻辑研究》，第二卷，第 50 页注；第三卷，第 35、64 和 87 页。

27. 《逻辑研究》，第二卷，第 52、137、141、150、169、183、189 页，第 131 页注。

28. 《逻辑研究》，第三卷，第 14 页以下，第 51 和 65 页。

29. 同上书，第 25 页以下，第 51 和 65 页。

30. 同上书，第 35 和 50 页。

31. 同上书，第 35、124 和 150 页。

2—1—S1—6

1. 《逻辑研究》第一卷序言（第二版）第 XVI 页。

2. 《逻辑研究》第三卷序言（第二版）第 V 页。

3. 《逻辑研究》第二卷（第二版）第 282 页。克劳斯谈到了胡塞尔与梅农之间的“优先地位”之争，见《从经验的观点看心理学》，第二卷，第 313 页注。胡塞尔在致克劳斯的信中对此加以否认。针对这封信，克劳斯评论说，尽管这里没有发生实际的争论，但胡塞尔的确提出了关于优先性的主张，见《从经验的观点看心理学》，第三卷，第 XXIII 页注 2。

4. 《逻辑研究》，第二卷，第 401 页以下。我们可以把这段话看作是胡塞尔的自我批评。它是对《算术哲学》之地位的正确分析。

5. 《逻辑研究》，第三卷，第 137 页注。

6. 同上书，第 160 页。

7. 同上书，第 135 页。

8. 同上书，第 152 和 155 页。

9. 同上书，第 156 页；第一卷，第 227 页注，第 282 页注 1。

10. 见本书 1—1—S1—3。

11. 《逻辑研究》，第三卷，第 131 页。

12. 同上书，第 128 和 142 页。

13. 同上书，第 139 页以下，另见第 167 页注和第 179 页。

14. 同上书，第 142 和 151 页。这个给予的集合再一次成为范畴抽象的对象（对范畴知觉基础上的范畴本质的直观）。

15. 在《逻辑研究》第二卷第 164 和 166 页，胡塞尔谈到了“我们思维的对象”(gedankliche Objekte)；《逻辑研究》，第三卷，第 145、147、156、

177页。

16. 同上书,第142、165页。

17. 手稿,第127页。

18. 布伦塔诺反对这些对象,认为它们是虚构物,见《从经验的观点看心理学》,第二卷,第238和158页。

19. 《逻辑研究》,第146页注。

20. 《逻辑研究》,第二卷,第473页。

21. 《逻辑研究》,第二卷,第473页(第二版)(第一版第442页)。"多向放射"(mehrstrahlig)这个词出自《观念》第一卷而不是《逻辑研究》。

22. 《逻辑研究》,第三卷,第146、166和175页。

23. 同上书,第150页以下。

24. 同上书,第154页注,第187页。

25. 同上书,第188页。另见A.梅瑟:《感觉和思想》,第75页。

26. 同上书,第188页以下。

27. 见本书2—5—S2—3。

28. 《逻辑研究》,第三卷,第183页。

29. 《逻辑研究》,第二卷,第253页注。

2—1—S1—7

1. 《逻辑研究》,第三卷,第147和162页;芬克:《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》,第324页注;《逻辑研究》,第二卷,第164和166页。在《经验和判断》中,胡塞尔同时谈到了"思想对象"和"高阶对象",见第231和381页。

2. 见本书1—4—2。

3. 《逻辑研究》,第二卷,第142页。

4. 同上书,第130、140和222页。

5. 同上书,第88、172、145、202页和第147页注。

6. 同上书,第110页注。

7. 见本书 2—3—9。

8. 《逻辑研究》,第二卷,第 156、171 页,第 145 页注。

9. 同上书,第 170、109、183 和 381 页。

10. 同上书,第 141 和 153 页。

11. 同上书,第 120 和 216 页。

12. 《逻辑研究》,第三卷,第 162 页。

13. 同上书,第 162 页。

14. 《逻辑研究》,第二卷,第 140 页。

15. 同上书,第 141、144、153 页,另见第一卷,第 136 和 221 页。

16. 《逻辑研究》,第三卷,第 162 页。

17. 《逻辑研究》,第二卷,第 171 和 175 页,第 122 页注。

2—1—S1—8

1. 《逻辑研究》,第二卷,第 187 和 504 页;另见《观念》,第一卷,第 227 页。

2. 《逻辑研究》,第二卷,第 163 页注,另见第 131、143、182 和 188 页。在《作为严格科学的哲学》第 317 页和《形式的和先验的逻辑》第 186 页注中,胡塞尔还谈到"洛克的感觉论"几乎"浸透在整个现代哲学中"。

3. 《欧洲科学的危机》,第 245 页。

4. 《逻辑研究》,第二卷,第 164 和 175 页。在此,"思想"是与"实在的"而非"直观的"相对立的。这种思想对象是可以被感知到的,《逻辑研究》,第三卷,第 202 页。

5. 《逻辑研究》,第二卷,第 178 页以下和第 181 页。

6. 同上书,第 76、131、143、217 页。

7. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第 346、397、466 页(第二版第 385、423 和 501 页注);另见《观念》第一卷第 227 页,在这里,想象被称为"苍白的感觉材料"。胡塞尔针锋相对地指出,在感觉材料中,没有必要区分知觉和想象。

8.　《逻辑研究》，第二卷，第187页。在胡塞尔看来，强度这个词只适合于感觉而非活动，《逻辑研究》第二卷（第一版）第374页（第二版第396页）。

9.　参见《观念》第一卷第176页。意向功能正如内在感觉内容一样是所予性的。甚至在意识的最低层次（知觉），一个整体也大于其部分之和。

10.　《逻辑研究》，第二卷，第175页。对洛克来说，意识"就象是一个房间"。

11.　《逻辑研究》，第二卷，第128、143、160、187、195、197页。

12.　《逻辑研究》，第二卷（第一版）第159页（第二版第160页）。

13.　同上书，第165和129页。

14.　同上书，第161、182、187、424页。

15.　《基本逻辑的心理学研究》，第178页。

16.　《欧洲科学的危机》，第245页。

17.　《逻辑研究》，第二卷，第39、376、385页。

18.　同上书，第161页。

19.　同上书，第505页。

20.　《逻辑研究》，第二卷，第10页。

21.　同上书，第165页。

22.　胡塞尔称意识是一张活动的"网"，《逻辑研究》，第二卷，第42页。

23.　同上书，第9、39、376、409页。

2—1—S2

1.　见本书2—1—S3—4。

2.　《逻辑研究》，第二卷，第129和374页。

3.　J.H.凡·登·伯格：《Het menselijk lichaam》，第二卷，第279和281页。

4. 上引书，第 313、319、321、324、338 和 340 页。我们从其他作者那里也可以发现对知觉所作的类似的实在论解释，如列维纳写道："在《逻辑研究》的实在论态度中，客观化活动似乎触及到了独立于意识而存在的存在物……"，见《胡塞尔现象学中的知觉理论》，第 87 和 98 页。索科洛夫斯基在《胡塞尔构成观念的形成》第 46 页也在这个意义上解释了意向关系。

5. 斯皮尔博格相信，"亲身的显现"（bodily present）这个概念暗示着一种实在主义的知识论，见他的《"实在现象"和实在》，第 87 页注。

6. 《逻辑研究》，第三卷，第 128、194、204、220 页。

7. 《逻辑研究》，第二卷，第 76、162、195、253 和 277 页；第三卷，第 226 页。

8. 《逻辑研究》第二卷（第一版）第 337 页（这段话在第二版中被删去了）。

9. 《逻辑研究》，第二卷，第 349 和 76 页；第三卷，第 57、79、117 页。

10. 我们可以将 A. 梅瑟的《感觉和思想》第 48 页注与《观念》第一卷第 179 页中关于施通普夫"显象"（appearance）观念的论述加以比较，胡塞尔认为这个"显象"概念与他理解的"感觉内容"观念是一致的。

11. 《逻辑研究》，第二卷，第 401、500、441、494 页。

12. 同上书，第 30、184、349、364、494 页。

13. 《逻辑研究》第二卷（第一版）第 707 页。

14. 《逻辑研究》，第二卷，第 75 页注。

15. 《逻辑研究》第二卷（第一版）第 706 页注（参见第二版第 3 卷第 234 页注）；第二卷，第 129 页。

16. 《逻辑研究》，第二卷，第 257 页注 1 和 2。

17. 《逻辑研究》，第二卷，第 289 页（另见第一版第 281 页）。胡塞尔在第一版中已经对这种等同提出了批评，见第 241 页（在第二版的第 247 页对此又作了更加详细的论述）。

18. 如同客观性的空间，客观性的时间也是通过客观化的把握而出现的。

19. 《逻辑研究》,第二卷,第 382 页;第三卷,第 79 页。

20. 《逻辑研究》,第二卷,第 351 页。

21. 因此,这里必须有关于存在的悬搁。

22. 见本书 2－1－S3－1。

23. 根据胡塞尔在《逻辑研究》第一卷第 1:4 页的看法,这是一个形而上学的问题。

24. 《逻辑研究》,第二卷,第 407 和 412 页。试与胡塞尔在第 435 页的论述进行比较:"表象以某种方式指向某个对象,这并不意味着它所涉及的是某种外部的或独立的对象,并不意味着它对这种对象做了什么或用它做了什么,就象人用一支笔写作一样。"另见第 371 和 376 页(第一版第 351 和 355 页),《观念》第一卷第 64 页。意向关系不是两个物之间的"实在关系"。

25. 《逻辑研究》,第二卷,第 337 页(第一版第 462 页)。

26. 《逻辑研究》,第二卷,第 350 页。

27. 《逻辑研究》,第三卷,第 57 页。

28. 同上书,第 151 页,比较第 149 页和 154 页:关于现象学对象和物理对象的对立。

29. 同上书,第 154 页。

2－1－S3－1

1. 见本书 3－2－1。

2. 见本书 2－1－S1－4。

3. 《逻辑研究》,第二卷,第 194、349、365、481、494、500、503 页。

4. 《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》,第 358、364、370、372 页。

5. 见本书 2－1－S1－6。

6. W. 西拉希:《胡塞尔现象学导论》,第 28 页注和第 37、41 页。

7. 《逻辑研究》,第三卷,第 161 页。

8. 关于自发性的范畴综合与连续性的知觉综合(也被称为"感性

的"综合)的关系问题见《逻辑研究》第二卷第18页以下。"的确,我们可以说分析所能带来的无非是以某种方式隐藏在内隐性综合中的东西。"见第21页;另见《观念》第一卷第42页。

9. 《逻辑研究》,第三卷,第150、154、172页。胡塞尔后来放弃了这种范畴替代理论。

10. 这是芬克的观点。

11. 《经验和判断》,第21、38页;《形式的和先验的逻辑》,第150、182、185页。

2—1—S3—2

1. 见本书2—1—S1—5。

2. 《逻辑研究》,第二卷,第400、415、434、499页。

3. 见本书3—2—4。

4. 《逻辑研究》,第二卷,第47、49页。J.泰森从这种区别中引出了一个不正当的结论,即胡塞尔切断了意义与对象的联系从而使它独立起来。他对此指出,意义之所以有区别,恰恰是因为它们指的是不同的物。而这也正是胡塞尔的看法。

5. 《逻辑研究》,第二卷,第475、478、480、492、506页和第483页注;第三卷,第128、182、187页。

6. 见本书2—6—1。

7. 《逻辑研究》序言(第二版)第XIV、XV页。

8. 见本书2—1—S1—2。

9. 见本书2—3—9。

10. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第387页(另见第二版第412页):在1913年,胡塞尔就《逻辑研究》写道:"这里确立了对相关性意识和对象性进行意向分析的方法。"我们将会看到,这种情况在《逻辑研究》中至多是潜在存在的。

2—1—S3—3

1. 《逻辑研究》,第三卷,第 232 页和第 238 页以下(另见第一版第 710 页)。

2. 同上书,第 240 页;《逻辑研究》,第二卷,第 30、199、398 页。

3. 经过对象性解释的现象不同于"所体验"内容,这种区别也出现在对某人身体的知觉之中,例如,我们在牙疼时知觉到的是一种位置化的对象。"被知觉的对象不是被体验的疼痛,而是一种经过超越解释的疼痛,它甚至被归因于牙齿。"《逻辑研究》,第二卷,第 392、395 页;第三卷,第 232、240 页。

4. 《逻辑研究》,第三卷,第 118 页。

5. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第 707 页(第二版第 3 卷第 83 页和第 117 页注)。

6. 《逻辑研究》,第三卷,第 57 页。

7. 《逻辑研究》,第二卷,第 354 页注;第三卷,第 66 和 117 页。

8. 《逻辑研究》,第三卷,第 57 和 119 页。

9. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第 711 和 713 页(另见第二版第三卷第 57 和 117 页)。

10. 《逻辑研究》,第二卷,第 349 页以下,第 362 页注,第 34 页。知觉是一种"直观性的自以为真的把握"(anschaulich vermeinen)或一种"信以为真的把握"(vermeinlich erfassen),见《逻辑研究》第二卷第 479 页、第三卷第 50 页。

11. 试将《逻辑研究》第二卷(第一版)第 711 和 713 页与(第二版)第三卷第 239 页加以比较。

12. 《观念》,第一卷,第 76 页。在《观念》第一卷中,外知觉是在假定的意义上"自以为真的"。

13. 《逻辑研究》,第三卷,第 232 和 241 页;另见第二卷(第一版)第 713 页。

14. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第 333 页(另见第二版第 355 页)。

胡塞尔明确反对这样一种观念:即"体验活动"本身是一种与布伦塔诺的"内在意识"类似的知觉活动。意识并不能自动成为被知觉对象,《逻辑研究》第二卷第371、339页(第一版)。它只有在某种使它成为一个对象的单个活动中才被知觉到,第三卷,第227页注1,试与《观念》第一卷第83页比较,在那里,意识是"有待于知觉的",即可知觉的。

15. 《逻辑研究》,第三卷,第240页。

16. 同上书,第121和225页。

17. 同上书,第225页。

18. 《逻辑研究》,第一卷,第121、143、152页。

19. 同上书,第121页;第二卷,第356页;第三卷,第225、240页。

20. 《逻辑研究》,第三卷,第240、238页。

21. 《逻辑研究》第二卷第120页(第一版;另见第二版第二卷第121页);第二卷(第一版)第369页注1。

22. 《逻辑研究》第二卷第19页注(第一版)。

23. 《逻辑研究》第二卷第397页注1(第一版;另见第二版第17和398页)。

24. 同上书,第348、382、413页。

25. 同上书,第373、425页。

26. 当胡塞尔谈到因果性时,他所说的是一种作为意向对象的现象的因果性。因此它分享了现象的意向特性而同实际的存在全然无涉,《逻辑研究》第二卷第369页注1(第一版;另见第二版第391页)。

27. 见本书3—2—1。

28. 《逻辑研究》,第二卷,第347页和第352页注;第三卷,第244页。

29. 《逻辑研究》,第三卷,第238和240页。

30. 《逻辑研究》,第二卷,第226页。对于我们"感官"的存在也必须存而不论。

31. 《逻辑研究》,第二卷,第34页;第三卷,第240页。这里隐伏着

后来的我本学还原(egological reduction)的根源。

32. 《逻辑研究》第二卷(第一版),第22页。

33. 《逻辑研究》,第二卷,第412页注。

34. 同上书,第412页注,第415页和第418页注;第三卷,第88页。

2—1—S3—4

1. 这个讨论出现在1907年的《现象学的观念》。科恩在《胡塞尔与康德》指出,胡塞尔在1904年首次使用了"noema"(意向对象)概念,见该书第180页注。

2. 见本书2—1—S1—5。

3. 《逻辑研究》,第二卷,第429和459页。

4. 同上书,第487和479页;第三卷,第120页。

5. 《逻辑研究》第二卷第456页(第二版)。

6. 同上书,第431页。

7. 同上书,第446、448、490、499页。

8. 同上书,第442、444、454、465、487页。

9. 见本书2—1—S1—5。

10. 《逻辑研究》,第二卷,第451和463页。

11. 同上书,第479页。

12. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第353页(另见第二版第373页)。

13. 《逻辑研究》,第三卷,第92和116页。胡塞尔谈到了"活动的某种内在区别";另见第二卷第384页以下。

14. 《逻辑研究》,第二卷,第344页;第三卷,第24页;相对于"充实"而言,"失望"(Enttauschung)也是一个现象学的事实,见第三卷第41页。

15. 试与第六研究的第三章题目进行比较;另见《逻辑研究》第三卷第15、30、38、40、63、75页,第26页以下。

16. 《逻辑研究》,第三卷,第25和33页。"尽管一种表象的充实程

度……有所改变，但那种被意指的意向对象保持不变；换句话说，它的质素保持不变”，第88页。

17. 《逻辑研究》，第二卷，第33、38、52、59、64页。

18. 《逻辑研究》，第三卷，第55、59、89页。

19. 同上书，第77页。“充实程度”被称为在把握之中和伴随着把握而出现的“直观性密度”，第二卷，第57、79、117页。我们知觉的不是感觉内容自身，第三卷，第78页。我们是通过对它们的把握才知觉到它们，第85页。

20. 同上书，第74和76页。

21. 同上书，第97、100、234、243页，第78页以下。

22. 《逻辑研究》，第二卷，第372页。

23. 同上书，第372、377、473页。

24. 《逻辑研究》，第三卷，第116页注和第82页注。

25. 《逻辑研究》第二卷，第399页(第一版；比较第二版第425页)。

26. 《逻辑研究》第三卷第235页(第二版)。

27. 《逻辑研究》第二卷第352页(第一版；第二版第372页)。

28. 《逻辑研究》，第二卷，第387和435页。

29. 《观念》，第一卷，第265页。

30. 《逻辑研究》，第三卷，第16页。

31. 《逻辑研究》，第二卷，第197和194页。

32. 例如，《逻辑研究》，第二卷，第362、435、375页；第三卷，第47和149页。

33. 参见《逻辑研究》，第二卷，第30、165、197、398、423页。

34. 《逻辑研究》，第218页。在这里意向对象是“单纯被意指的”。

35. 《逻辑研究》，第二卷，第197页，试比较第三卷第121页中关于“较为广义的内在明证性”。

36. 《逻辑研究》，第二卷，第199、203、205页。

37. 《欧洲科学的危机》，第246页。

38. H.斯皮尔博格:《"实在现象"和实在》,第84页。

39. 《逻辑研究》,第二卷,第218页;第三卷,第225页。

40. 胡塞尔《观念》第一卷第四节的"理性现象学"也可以被视为心理学性的。

41. 《逻辑研究》第二卷(第二版)第7和11页(另见第二版第199页)。

42. 胡塞尔在1907年公开使用了意向对象意义上的"断定"概念,在《观念》第一卷中他也使用了这个概念。

43. 见本书2—1—S1—3。

44. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第715页(另见第二版第三卷第244页)。

45. 《观念》,第一卷第42页;另见《逻辑研究》,第二卷,第357页。

46. 见本书2—1—S3—2。

47. 在第二版,胡塞尔使用了"知觉性的意义"这个概念来指示显现着的对象,第三卷,第235页。

48. 《胡塞尔全集》,第IX卷,第292页。

49. 见本书3—2—1。

2—1—S3—5

1. 《逻辑研究》,第二卷,第374页注1,第424页。

2. 在《逻辑研究》第二版和《观念》第一卷第224页中,胡塞尔指出这种映象理论将导致一种无穷后退。他还避免用"知觉图象"(perceptual picture)这个词来指示知觉的"投影",见《逻辑研究》,第三卷,第57和83页。

3. 《逻辑研究》第二卷第425页(另见第一版第398页)。

4. 胡塞尔的解释者们对瓦道夫斯基的著作《关于内容和表象对象》极少给予关注。而胡塞尔本人对此却十分重视。从1902年4月5日致梅农的信中,我们得知胡塞尔在该书问世的同一年写了一篇关于意向对象

的论文，但该文没有发表。在《逻辑研究》中，胡塞尔对瓦道夫斯基的书多次给予评论，他称该书是“一部用心良苦和十分彻底的著作”，见《逻辑研究》第二卷第 50 页注 1，第 124 和 134 页，第 217 页注 1，第 280 和 506 页，第 197 页注 1。在《观念》第一卷中，他又谈到了这部著作，并说它是一部“美妙的著作”，见 267 页。

5. 见瓦道夫斯基：《关于内容和表象对象》，第 4 页。

6. 同上书，第 5 页。

7. 同上书，第 18 页。

8. 瓦道夫斯基似乎意识到了他与布伦塔诺的不同。他写道，他使用的“二级对象”这个概念与布伦塔诺的意思不尽相同。对布伦塔诺来说，活动本身才是“内在意识”的二级对象。

9. 《逻辑研究》，第二卷，第 50 和 506 页。

10. 同上书，第 425 页；第三卷，第 81 页。

11. 胡塞尔在《逻辑研究》第二版中补充说：“表象的、‘意向的’对象意味着所呈现的、意向的对象。”

12. 《胡塞尔全集》，第 IV 卷，第 247 和 249 页。

13. 见本书 2－1－S1－4。

14. 《逻辑研究》，第二卷，第 424 页。

15. 胡塞尔在《逻辑研究》中有时也使用经院哲学的“内在的”一词，但他通常是给这个词加上括号或在该词前面加上“所谓”一词，见《逻辑研究》第二卷第 202、350、391、423 页。

16. 见本书 2－1－S2。

17. 《逻辑研究》第二卷（第一版）第 340 页。这段论述在第二版中被删掉了。

18. 《逻辑研究》，第一卷，第 11 页；第二卷，第 20 页。

19. 胡塞尔因此称之为一种形而上学的超越性，《逻辑研究》，第三卷，第 224 页。关于“形而上学”一词见第二卷第 361 页注 1。关于柏拉图的实在论，见第二卷第 121 和 124 页。关于我们关于“物自体”知识的形而上

学问题，见第一卷第 113 页，第二卷第 123 和 387 页，第三卷第 200 和 203 页。

20.　《逻辑研究》，第二卷，第 197 页；第三卷，第 154 页。

关于经院哲学、布伦塔诺和胡塞尔各自的观点见下面的图示。箭头代表意向着的方向。

21.　在《逻辑研究》中，胡塞尔没有说明观念在阐释性科学中是如何形成的。他对此作了一些探讨，但只是在《作为严格科学的哲学》中才进行了较为深入的研究。他说，科学寻求的是变化中的统一体，并且在因果规律性中发现它。这个统一体不具有现象学的特性，而是具有一种自然科学的或形而上学的特性。无论是物理学还是阐释心理学都多少使用了这种形而上学的实体观念，见《逻辑研究》第二卷（第一版）第 332、248、250 页（所有这些段落后来都被删掉了，还可参见第二卷第 124、218、197 页（第一版；另见第二版第 198 页）。灵魂是一种形而上学的实在，但不是一种"神秘的"实在，见《逻辑研究》第二卷（第一版）第 332 和 336 页。

22.　《逻辑研究》第二卷（第一版）第 339 页。这段论述在第二版中也被删掉了。

23.　《逻辑研究》，第三卷，第 226 和 145 页。

24.　《逻辑研究》第二卷（第一版）第 332 和 338 页。这两段论述后来都被删掉了。

25.　《逻辑研究》，第三卷，第 145 页，第 222 页注。

26.　胡塞尔在 1907 年第一次对这种"心理统觉"观念提出了批评。

27.　G. 贝格尔(Gaston Berger)在他的《胡塞尔的哲学沉思》中指出，那种认为胡塞尔为了转向观念论而放弃了其早期的实在论立场的看法是一个神话。他的说法只是在如下意义上才是正确的，即人们通常以为这种实在论是以胡塞尔的意向性理论为基础的。事实上，胡塞尔那里的确存在着一种实在论（在他的描述心理学的背景下），一种通常被人们忽视的实在论。（贝格尔也不例外。）如同贝格尔所说，胡塞尔的后期著作代表着其早期著作发展的高峰。然而，我们将看到，这种发展包含着对现象学立场

的彻底化。

2—1—S3—6

1. 手稿，第 109 页；另见《逻辑研究》，第一卷，第 5 页。

2. 《欧洲科学的危机》，第 246 页。

3. 胡塞尔后来错误地把作为所思之物的思想对象(cogitata qua cogitata)这一发现归功于《逻辑研究》，见《欧洲科学的危机》，第 237 页。

4. 我们在《欧洲科学的危机》中发现了这种现象学心理学，在《观念》第一卷中，这个心理学已经作为向先验现象学的过渡阶段而以一种不明显的方式存在了。

5. 在关于胡塞尔的文献中，《观念》第一卷第一章中的先验现象学还原常常被视为一种心理学的还原，即将实在还原为实在的现象，见 H. U. 阿塞米森：《胡塞尔现象学中的知觉结构分析问题》，第 18 页，第 52 页以下和第 58 页以下。我将证明，这种还原只出现在《逻辑研究》中，它代表着胡塞尔在《观念》第 1 卷中试图超越的一个阶段。

6. 手稿，第 324 页注；另见《逻辑研究》，第一卷，第 113 页注和第三卷，第 199 页。

7. 《欧洲科学的危机》，第 184 页。在哲学中，这种典型的独断性的宗教解决方案是不可接受的，另见《逻辑研究》，第一卷，第 195 页。

8. 参照《欧洲科学的危机》中关于这个悖论的陈述："作为世界之组成部分的人类主观性如何可能构成整个世界——即把它当作意向的产物。"见该书第 183 和 186 页。

9. 参见 A. 德 · 瓦伦斯：《歧义性的哲学》，第 89 页以下。他认为，胡塞尔在这个时期主张的是一种封闭的和纯粹的"内部意识"，它为自己描绘了关于某种其自身是不可理解的外部事物的图画。因此，是否存在着一个与该表象相对应的实在是一个不可解答的问题。

10. 《作为严格科学的哲学》，第 340 页。我对胡塞尔现象学的发生学分析还试图澄清关于胡塞尔的一些重要争论。一种观点认为，胡塞尔的

现象学对于观念论与实在论的对立是不关心的。它认为，出于方法论的考虑，胡塞尔的现象学将自身限定于对实在现象的描述。因此，当他在《观念》第一卷中为观念论作辩护时，这被视为是对这种中立态度的不忠实。实在（存在）在这里被等同于现象之在（意义）。这是胡塞尔思想中表现出来的独断的和形而上学的倾向。见 M. 法伯：《现象学的基础》，第 490 页，第 519 页以下。H. U. 阿塞米森：《胡塞尔现象学中的结构分析问题》，第 60、69、87 页。

如同赫林所说，这种心理学的现象学还原观念是所谓早期胡塞尔学派（集中在哥廷根和慕尼黑）的典型看法。这些胡塞尔学派中人企图把现象学限定在《逻辑研究》这个阶段，见赫林的文章：《爱德蒙·胡塞尔》，第 27 页。这种心理学的还原观念还存在于如下文献中：H. 康拉德－马蒂乌斯：《先验的和本体论的现象学》，第 180 页；A. 普方德：《逻辑》，第 166 页；斯皮尔博格：《"实在现象"和实在》，第 93 页。该观点还影响到了斯皮尔博格的《现象学的运动》，见第 137 和 144 页。Ph. 梅兰在他的论著《观念论、实在论和现象学》中为这样一个观点作了精彩的辩护，即一般现象学对实在论和观念论的对立问题不予置辩，见第 289、402、407 页。在我看来，梅兰的看法只是对于《逻辑研究》阶段的现象学，即心理学现象学，才是正确的，它不适用于一般现象学。当胡塞尔在 1908 年以后提出一种观念论现象学时，心理学现象学（或如胡塞尔常说的"现象学心理学"）便成为先验现象学的一个准备阶段。

2—2—1

1. 《逻辑研究》，第一卷，第 211 页注 1。
2. 《逻辑研究》，第二卷，第 20 和 18 页。
3. 《逻辑研究》，第一卷，第 15 页以下，第 230 页以下。
4. 同上书，第 71、76、148、231 页；第二卷，第 20 页。
5. 《逻辑研究》，第一卷，第 10、73、195 页；第二卷，第 167 页。
6. 《逻辑研究》，第一卷，第 128 页注，第 66、139、150 页。

7. 同上书，第168页和第186页注。

8. 同上书，第10和108页。

9. 同上书，第66、108、139、187页；第二卷，第120、145、189、191、204页。

10. 《逻辑研究》，第一卷，第61、74、187、108页。

11. 同上书，第72页注。

12. 《逻辑研究》，第二卷，第21、210、384页。

13. 《逻辑研究》第二卷（第一版）第12页（胡塞尔在第二版中所说的是实验心理学和心理学的实验，见第11页）。

2—2—2

1. 《逻辑研究》第二卷（第二版）第210页（试与第一版第208页比较）和第398页。洛克的基本性质（如“力”）是不对我们呈现的东西。

2. 《逻辑研究》，第二卷，第210和384页。

3. 同上书，第200页。

4. 见本书2—5—S2。

5. 同上书，第428页。

6. 同上书，第423和435页。

7. 同上书，第436和441页。

8. 同上书，第446和480页。

9. 同上书，第466、470、473页。

10. 同上书，第470页；第三卷，第153、155、188、199页。

11. 见本书2—1—S3—6。

12. 《逻辑研究》第二卷第18页（第一版）。

13. 《逻辑研究》第一卷（第一版）第211页注1；第二卷第440页（第二版）。胡塞尔在《逻辑研究》第二版中对那种试图从内在经验得出本质真理的观点提出了明确的批判。“这个基本的错误对心理主义产生了影响，它认为自己无需离开内在经验和心理学的基础就可以满足纯粹逻辑、伦

理学和认识论的要求，并且相信，仅仅由于谈到了'无可置疑的明证性'甚至是'先天的直觉'，它就已经超越了极端的经验论。"可以说这个批评是针对布伦塔诺的，因为他确实代表着这种"心理主义的做法"。《逻辑研究》(第二版)第440页。

14. 见本书2—5—S2—3。

15. 《逻辑研究》第一卷(第二版)第211页注1；第二卷(第二版)第2、9页和第18页注。关于这些重要的提法，我们还应注意到如下事实：胡塞尔在《逻辑研究》第一版中关于经验的分析中已经使用了"本质的"(essential)和"本质"这些概念，例如他的意向性定义(《逻辑研究》第二卷第249页，可参照第二版第368页)，他的"意向的本质"(intentional essence)这个概念(第二卷第403和456页，可参照第二版第429和492页)。而在第二版中，这两个概念都被放在引号之中(第二卷第481、426、474页，可分别与第一版第393、400、442页加以比较)。此外，第二卷第一版第329页中的"区别"一词在第二版第351页中变成了"本质的区别"；第二卷第一版第421页中的"合法的"在第二版第428页中变成了"本质上合法的"；第二卷第一版第214和412页中的"分析"在第二版第216和439页中变成了"对本质的分析"，并增加了一整段关于本质分析的论述；第二卷第一版第426页的"看法"在第二版第455页中变成了"本质的看法"，第二卷第一版第364、406、440页中的"对活动的分析"一语在第二版第386、432、470页中还被加上了"理念地把握"这个词；将第二卷第一版第120、174、329、333、379页与第二版第121、175、351、355、403页进行比较，我们还发现胡塞尔增加了"本质"或"纯粹本质"这样的概念。其他关于本质分析的新段落见第二卷第二版第369页(试与第一版第349页比较)。

16. 《逻辑研究》，第二卷，第21页。

17. 序言，第XV页。

18. 《逻辑研究》第二卷(第二版)第245页；《观念》，第一卷，第6页和第139页以下。

19. 我的这一系列看法可以在《观念》第三卷第44页注中找到明确

的根据。胡塞尔在那里指出，与数学不同，理性心理学并不是那种其全部理论均是从少数陈述中派生出来的演绎科学。它为我们提供的是一个可以通过直观而直接把握到的无限的本质真理的领域。“然而，与这里所要求的本质直觉的特性有关的一个事实是，始作俑者最初是倾向于将描述心理学和现象学未加区别地混同起来。”《逻辑研究》便典型地表现出了这种“始作俑者的”立场。

鲁道夫·贝姆（Rudolf Boehm）在对本书第一版（荷文）的评论中指出，我认为《逻辑研究》第二卷中包含着描述心理学与胡塞尔的经过修正的主张是相抵触的，见《哲学评论》（*Philosophische Rundschau*）第 286 页注。从上面的论述看来，贝姆的看法显然是完全错误的。我一向致力于阐明的恰恰是，胡塞尔后来的修正（对此我曾多次加以讨论）是完全正当的。第二卷中在事实上的确包含着一种对本质的分析，正因为此，我才谈到了一门描述性的本质心理学。不仅如此，我还曾说明胡塞尔为什么在 1901 年仍然继续使用旧的名称。

20. 《逻辑研究》第二卷（第一版）第 4、12、15 页（第二版第 2、11、20 页）；第二卷（第一版）第 226 页（第二版第 229 页）；第二卷，第 183、190、200 页。

21. 见《观念》第一卷的题目和第 4 页。《逻辑研究》第二版采取了这个立场。

22. 《逻辑研究》第二卷（第一版）第 4、16、18 页（第二版第 2、11、18 页）。

23. 《逻辑研究》第二卷（第一版）第 331 和 325 页（第二版第 353 和 346 页）。

24. 《逻辑研究》第二卷（第一版）第 342 页（第二版第 361 页）。

25. 在第二版第 357 页，这个问题是在先验还原的意义上得到解释的。

26. 《逻辑研究》，第二卷，第 200、213、384 页。

27. 同上书，第 381 页。

28. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第342页(第二版第361页)。

29. 先验还原的问题正是在这个背景下得到讨论的,见《逻辑研究》第二卷(第二版)第361和357页。

30. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第339页(后来被删去了)。在这里,物理现象不是布伦塔诺意义上的感觉内容,而是对它的对象性把握。

31. 见本书1—2—1。

32. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第345页注(第二版第365页);第一卷第194页注。

33. 除了物(things)之外,胡塞尔还提到了植物和动物,见《逻辑研究》第二卷第75、129、161页。

34. 见本书2—1—S1—4。

35. 《逻辑研究》,第二卷,第350页。

36. 见本书G—1—2。

2—2—3

1. 见本书1—2—1。

2. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第18页(参见第二版第18页);第一卷第211页注1和第二卷(第一版)第336页,后者后来被删去。

3. 《逻辑研究》,第二卷,第190和212页。

4. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第18页(第二版第18页);第二卷,第365页。

5. 见本书2—5—S2—2。

6. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第18页。

2—2—4

1. 见本书2—5—2。

2. 参见J.霍芬:《Kritische ondervraging van de fenomenologische rede》,第20页以下。

3. 见本书 3—3—S2 1。

4. 《逻辑研究》,第二卷,第 190 和 212 页。

5. 手稿,第 337 页;《逻辑研究》第二卷(第一版)第 18 页。

6. 手稿,第 332 页注。

7. 见本书 1—6—1。

8. 《逻辑研究》,第二卷,第 200 页。

9. 同上书,第 137、139(关于密尔);第 191 页(关于休谟)。

10. 同上书,第 142、144、146 页(关于洛克);第 170、175 页(关于贝克莱);第 187 页以下和第 192 页(关于休谟)。

11. 同上书,第 210 页。

12. 同上书,第 145 页。

13. 见本书 3—3—S2—1。

14. 《作为严格科学的哲学》,第 193 和 195 页。

15. 序言,第 VI 页。

16. 《观念》,第一卷,第 304 页,第 197 页注,第 237 页以下;《形式的和先验的逻辑》,第 121 页,第 88 页注 1。

17. 《作为严格科学的哲学》,第 293 页,第 296 页注,比较《逻辑研究》第一卷第 78 页。

18. 《逻辑研究》,第一卷,第 81、83、97、197 页,第 87 页注;关于黑格尔,见第 141 页。

19. 《逻辑研究》,第一卷,第 61、108、187 页;比较《观念》,第一卷,第 37 页。

20. 同上书,第 108 和 187 页。

21. 同上书,第 63、72、150、177 页;比较第 15 和 236 页。

22. 同上书,第 63 和 73 页。

23. 同上书,第 122、139、160、166、179、187、241、241、243 页。

24. 同上书,第 245 页,第 253 页以下。

25. 同上书,第 76 和 128 页,第 119 页注。

26. 从某种意义上说，心理主义的辩护者也意识到了经验科学（心理学）与规范科学（逻辑）的区别。他们说，逻辑是指导我们作出正确判断的技术理论。问题在于：我们将这种指导置于何种基础上？心理主义者回答说：置于心理学法则的基础上。逻辑使用着一些作为规范的正确思维的法则。“应当如此思维”不过是“如此这般思维的一个特例”，见《逻辑研究》第一卷第54页注。因此，这里的规范仍然是源于实际过程的。这还明显表现在心理主义的“技术理论”这一观念中，它不是一种告诉人们必须如何运用规则的理论，而是一种技术！一旦我们知道推理的正确步骤是依赖于某种情境的——如同化学反应是依赖于某种条件的，见《逻辑研究》第一卷第105页以下——我们就必须致力于实现这些情境。

27. 《逻辑研究》，第一卷，第84、86、110、112、255页，第237页注。

28. 同上书，第211页注1。

29. 针对某些批评家的误解，胡塞尔特别强调了他对经验心理学的好感。他指出，对于作为一种“技术理论”的逻辑来说，密尔、西格瓦特和冯特对逻辑思维所作的经验研究是不可或缺的。作为“技术理论”的逻辑在纯粹逻辑和经验心理学这两种科学中都有其理论基础。

30. 试将《逻辑研究》第一卷第253页与《观念》第一卷第46页进行比较。

31. 见本书2－1－S1－6。

32. 《逻辑研究》，第一卷，第10页注，第252页以下。

33. 同上书，第254页。

34. 同上书，第10和73页。

35. 同上书，第201和205页。

36. 同上书，第195页。

37. 同上书，第206和254页。

38. 《欧洲科学的危机》，第193页；比较《观念》第三卷第95页注。

39. 《作为严格科学的哲学》，第336页。

2—2—5

1. 《逻辑研究》,第一卷,第 111 页和第 236 页注;第三卷,第 152、155、188、199 页;第二卷第 164 页注:"自然法则"与"观念法则"正相对立。

2. 《逻辑研究》,第一卷,第 237 和 209 页。

3. 同上书,第 134 页。布伦塔诺在《伦理知识的根源》中已经对西格瓦特的这一观点进行了批判。

4. 同上书,第 119 页。

5. 同上书,第 75 页。

6. 同上书,第 107 页。

7. 同上书,第 142 页。

8. 同上书,第 183 页以下和第 186 页。

9. 同上书,第 54 和 207 页。

10. 同上书,第 164 页注和 227 页以下。

11. 同上书,第 26、41、44 页。因此,一个规范科学的统一性并不在于它的陈述的现实统一性,而在于一种"最高目的",见第一卷第 36、46、48、236 页;另见 A. 罗斯:《胡塞尔的伦理学研究》,第 70 页。

12. 同上书,第 26 页以下,第 31、47、50 页;《形式的和先验的逻辑》,第 28 和 39 页。

13. 同上书,第 30 和 47 页。

14. 同上书,第 25、73、201、208、196 页。

15. 同上书,第 204 页。

16. 同上书,第 209 页。胡塞尔有时谈到一种心理机械论,见第 83 和 201 页。他还使用了计算机器这种想象来说明心理过程,见第 168 页。

17. 关于胡塞尔后期的目的论(和神学!)观点,见本书 3—1—16。

18. 我们从《逻辑研究》第一卷第 207 页以下看到,关于目的论的论述似乎包含着一种"关于 as if(仿佛)的哲学"。就其现实性而言,实在是由自然力而非理想原则决定的。毫无疑问,胡塞尔对汉斯·法伊欣格(Hans Vaihinger)的著作《关于 as if 的哲学》是熟悉的,因为法伊欣格教授从

1884年到1906年在哈勒执教。

19. 《逻辑研究》,第一卷,第121页;第二卷(第一版)第337页(后来被删去);第三卷,第200页。关于意识所分有的世俗存在的相对性的这段论述与《观念》第一卷的思想形成鲜明对立,在这里胡塞尔认为意识只能通过一种取消世界方式而得到限定。

20. 《逻辑研究》,第一卷,第121、195、203页,第147页注1。

21. 同上书,第5和121页。

22. 同上书,第194、196、203页;第二卷,第168页。作为一种人文现象,科学是一个生物学的事实,见第一卷第210页,或者是一个人类学的事实,见第137页注。人的物理部分是"身体"(物体)。因此它是那种从目的论的角度来看待它的阐释性物理学或物理生物学的考察对象。物理生物学因此是物理学的一个(非科学的)准备阶段,见《胡塞尔全集》第IX卷中为《大英百科全书》所撰写的文章。

23. 《逻辑研究》,第一卷,第163页注,第162页和第120页注。作为一个事实,人是"实在世界"的部分。

24. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第338和332页(后被删去)。胡塞尔在这里谈到一种物和意识之间的"鸿沟",这明确表明了《逻辑研究》和《观念》的不同。

25. 《逻辑研究》,第一卷,第196页。

26. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第336页和第332页(后被删去)。

27. 比较《欧洲科学的危机》,第226页。

28. 胡塞尔在《逻辑研究》中已经把现象学的统一性当作一种在时间中的统一性。

29. 《作为严格科学的哲学》,第310页注和第319页注。比较《逻辑研究》第一卷第206和256页,胡塞尔在这里说,科学寻求的是现象背后的"真正本质"。

30. 指第五研究第四节的结论部分和第七节全部内容。

31. 见本书3-3-S2-2。

32. 《欧洲科学的危机》，第 216 页。胡塞尔在这里反对把心理学当作一门“平行科学”，否则“心灵就会成为某种自然意义上的实在物”。

33. 胡塞尔在《逻辑研究》中提到了新康德主义关于“先验”一词的用法，他认为这是人的意识的一个谓词。“因为，即使先验心理学也还是心理学。”《逻辑研究》，第一卷，第 93 页注 3；比较第 123 页注和第 214 页。

34. 《观念》，第一卷，第 176 页以下。

35. 《欧洲科学的危机》，第 318、341、345 页。

36. 见本书 3－1－16。

2—2—6

1. 《逻辑研究》，第一卷，第 84 页注 1。

2. 见本书 1—6—2。

3. 《作为严格科学的哲学》，第 293、295、296、297 页；手稿，第 114 页。

4. 《欧洲科学的危机》，第 218 页，另见 207 和 212 页。因此，芬克将《逻辑研究》连同《算术哲学》归入胡塞尔思想的第一个时期是完全正确的。

2—3—1

1.《关于 1894 年德国逻辑学文献的报告》，第 225 页注 1，比较《逻辑研究》第二卷第 201 页。胡塞尔在第二版序言中说，关于《逻辑研究》第一卷可以溯源到 1896 年的讲座，见第一卷（第二版）第 XII 页。

2—3—2

1. 手稿，第 335 页。

2.《逻辑研究》，第二卷，第 122、137、143、144、151 页。

2—3—3

1. 《逻辑研究》,第二卷,第 100、113、116 页。比较《算术哲学》第 108 页,胡塞尔在这里阐明了他关于相似性和同一性问题的早期观点。

2. 《逻辑研究》,第二卷,第 109、112、113 页和第 211 页以下;比较《观念》第一卷第 27 页关于作为"观念的整体集合"的外延的论述。

3. 《逻辑研究》,第二卷,第 110、113、114、115、117 页。

2—3—4

1. 《逻辑研究》,第二卷,第 120、145、153、216 页。

2. 《逻辑研究》,第一卷,第 101、128、129;第二卷,第 106、100 页。

3. 《逻辑研究》,第二卷,第 157、158、180 页。

4. 同上书,第 137、151、153、158、216 页。

5. 这个假定与"观念"这一概念密切相关。如果任何对象都是一种内在物,一种内在的形象,它就必然是个别的东西(见《逻辑研究》,第二卷,第 143 和 217 页)。

6. 弗雷格:《E. G. 胡塞尔博士:算术哲学》,第 324、326、329、216、318 页。

7. 弗雷格:《算术的基本法则》,第 XIX 页。

2—3—5

1. 《逻辑研究》,第二卷,第 164 和 216 页。

2. 同上书,第 114、130、128 页。

3. 同上书,第 157 页。

4. 同上书,第 134、136、151、221 页。

5. 《逻辑研究》,第一卷,第 99 页。

6. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第 72 页(比较第二版第 72 页)。

7. 《观念》,第一卷,第 39 页;另见《逻辑研究》,第二卷,第 108 页。关于胡塞尔对旧理性主义的批判,见《观念》,第三卷,第 56、70 页;《欧洲科学的危机》,第 14、337 页。

8. 《观念》,第一卷,第 35、36 页。

9. 《作为严格科学的哲学》,第 315 页。

10. 《观念》,第一卷,第 35、36 页。

11. 《作为严格科学的哲学》,第 336 页。

12. 《观念》,第一卷,第 38 页;《作为严格科学的哲学》,第 340 页。

13. 《作为严格科学的哲学》,第 304、305 页;另见《观念》,第一卷,第 301 页。

14. 手稿,第 328 页,另见第 112、333 页。

15. 芬克:《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》,第 379 页。

16. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第 675 页(参见第二版第三卷第 203 页)。

17. 《纯粹理性批判》序言,第 II 和 IV 页。

18. 这种本质经验对于普通的感觉经验也是有效的。有形式的和实质的本体论所确立的本质法则也可以被用于个体实在。

19. 《哲学的四个阶段》,第 20 页;《关于知识的检验》,第 27 页。

20. A. 普方德:《逻辑》,第 339 和 273、274 页。施通普夫也认为,对胡塞尔来说,先天命题实际上是分析的,见他的《知识论》,第一卷,第 201 页。象普方德一样,施通普夫试图证明,从逻辑的观点看来是综合的判断,若从本体论的观点来看就是分析的。

21. 见本书 2—3—8。

22. 从先验现象学的立场看来,先天性的问题是关于自然态度的一个前哲学问题。

23. 见本书 2—3—2。

24. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第 235 页(第二版第 239 页)。

25. 《逻辑研究》,第一卷,第 91 页。

26. 《逻辑研究》,第二卷,第 100 页。

27. 《逻辑研究》,第一卷,第 101、128、190 页。

28. 同上书,第 183、185 页。

29. 《逻辑研究》第一卷(第一版)第190页(第二版中的论述有所不同);第三卷,第123、141页。

2—3—6

1. 《逻辑研究》,第一卷,第75页。

2. 《真理和明证性》,第157页;另见斯皮尔博格:《现象学的运动》,第96页注1。

3. 《逻辑研究》,第二卷,第125、111页。

4. 同上书,第140页。

5. 同上书,第125页。

6. 见本书2—3—10。

7. 《逻辑研究》,第二卷,第110页;第三卷,第104页。

8. 《逻辑研究》,第一卷,第71、74页;第二卷,第87、94、101页;第三卷,第103、105页。

9. 《逻辑研究》,第二卷,第135页注,第87、94页;比较《观念》,第三卷,第47页。

10. "本质还原"一语首次出现于《观念》第一卷第4页。

11. 人们对胡塞尔产生误解的最重要原因在于没有将本质和含义严格区分开来。即使是那些意识到本质还原与现象学还原是两种不同活动的人也常常使用一种容易引起混淆的方式来描述它们.例如Q.劳厄(Lauer)就是如此,见《作为严格科学的哲学》(法译本),第14页注4、15、46、48以及注90、120、233。胡塞尔本人在《观念》第三卷第85页明确指出要反对这种混淆。只有在使用"把存在放进括号里"这个含糊的表述时,这两种还原才具有某种相互关联。但是,这个表述在这两种还原中分别具有某种全然不同的意思。在现象学还原中,我们是基于认识论的考虑而忽略被知觉对象的存在。这种限定与心理学的出发点(胡塞尔只是在先验还原中才克服了这个起点)密切相关。本质还原涉及的是先天判断的根据。在此,我们忽略的是个体存在意义上的存在。而这绝不可能在现象学还原这

种逆来顺受的态度中发生。因此，尽管诸如"悬搁"和"中立性"这类术语常常被用于本质还原的论述，但这种做法是不足取的。当马克斯·舍勒将本质直观视为对生命冲动的悬搁时，他或许应当为这种混淆负一部分责任，见《人在宇宙中的地位》，第55和90页。

2—3—7

1. 《逻辑研究》，第二卷，第101、102、184页。在意义活动中，相应的观念只被称为"意义"，而在一种知觉活动中，本质被称为"充实着的意义"或"对种的直观"，第三卷，第97页。由此，后者被称为"充实着的含义"的观念，第二卷，第50页。

2. 《逻辑研究》，第二卷，第100、106页；另见第一卷，第101、128、129页。我们在后面第五章将会看到，这种比较对于理解纯粹逻辑和描述心理学的关系来说至关重要。

3. 《逻辑研究》，第一卷，第71、74、101、186、229页；第二卷，第39、43、103、104、106、94、100、150、183页。

4. 《逻辑研究》，第二卷，第103、140页。它们都可以被称为"概念"。

5. 《逻辑研究》，第二卷，第103、106、111、112、141、136、222页。

2—3—8

1. 《逻辑研究》，第一卷，第171、243页；第二卷，第163页；第三卷，第184页。

2. 《逻辑研究》，第三卷，第184、141、144、147、162页。

3. 胡塞尔有时将二者都称为逻辑，第二卷，第184页。在《观念》第一卷中，他把在对非范畴抽象分析中形成的那种关于实质性本质的学说称为区域本体论(regional ontology)。在这个背景下，他有时也使用"逻辑"这个概念，但这是一种实质逻辑，见手稿第123和333页。

4. 《逻辑研究》，第二卷，第251页。

5. 《逻辑研究》，第一卷，第200、244、248页，参见手稿第121、130、

320 页。胡塞尔在这里指出，他不想把直谓逻辑还原为普通意义上的形式本体论。针对外延逻辑，他指出定量方法不必受到对象的限制。

2—3—9

1. 《逻辑研究》，第二卷，第 44、93、95、150、217 页；第一卷，第 100 和 216 页；帕拉基：《参考材料》，第 290 页。

2. 《逻辑研究》，第二卷，第 42—46 页。关于与同一性意义相对立的个别意义活动，见第 417、421、433、435、492 页。

3. 同上书，第 94、146 页。

4. 《参考材料》，第 291 页。

5. 关于在心理判断中具体出现的逻辑判断，见《逻辑研究》，第一卷，第 66、71、101、119、132、139、142、150、216、237 页，第 176 页注 1；第二卷，第 42、52、96 页。

6. 《逻辑研究》，第二卷，第 414、434、454 页。无论是质素(matter)还是质素的本质都被称为"内容"，括号是胡塞尔本人加上的，见第 436 和 455 页。

7. 《逻辑研究》，第一卷，第 134、135 页；第二卷，第 8、52、77、95、143 和 146 页。关于意义范畴请比较第 150、181 页。

8. 从第一研究第 34 节的分析可见，胡塞尔事实上已经意识到了后来提出的 noema(意向对象)观念。

9. 《逻辑研究》，第二卷，第 97 页注 1；胡塞尔在《形式的和先验的逻辑》中意识到，一个与诸多活动相对立的判断(它正是在这些活动中得到判断的)不必是一个"理念"(an idea)：他称之为一个理想单位(an ideal unity)而不是一个理念，见第 138、147、192 页。他在 1918 年 4 月 5 日致英加登的一封信中写道："这个错误首先在于，将'含义'和所断定的命题……视为种(species)的意义上的本质或'理念'。一个命题的含义独立于偶然的判断和那些对它进行判断的人并不意味着那种理想的同一含义是某种特殊的东西。"见《致 R．英加登的信》，第 10 页。

10.　《逻辑研究》,第一卷,第190、77、117、128、187、229页和第131页注1;第二卷,第50页;第三卷,第123、125页。这种"自在真理"的关联项是"自在存在",第一卷,第228页;第二卷,第90和125页;第三卷,第5、118、122页。

11.　《逻辑研究》第二卷(第一版)第8页,比较第二卷第141页和第一卷第VII页。

12.　赖尔(Lyle)也把理想意义解释为意向对象,见《意义理论》,第260页。

13.　见本书2—5—3。

14.　我避免使用"反实在"(ante rem)这个概念,因为胡塞尔反对任何关于普遍物的神学理解。他确实谈到了一种超时空的理念领域,见《逻辑研究》第一卷,第130页,但这些理念正如对博尔扎诺一样不是上帝的思想,见第二卷第101页和第一卷第127页。我使用"超实在"(supra rem)这个表述旨在强调胡塞尔那种将观念从实在中分离出来的"柏拉图主义"立场。本质并不象梅劳-庞蒂在《知觉现象学》第I和X页中所说的那样是内在于事实中的东西。在《观念》第一卷第10页,即在胡塞尔尚未实施先验还原之前,本质仍然是超越于实在的。

15.　《逻辑研究》,第二卷,第109和118页。

16.　同上书,第111页

17.　一个个别普遍的判断陈述的是一个一般事实,如"所有的南方人都是热血质的"或"所有的乌鸦都是黑的",见《逻辑研究》第一卷,第136和178页。这些都是偶然的事实的一般性。关于单纯普遍的分类概念与一般的种概念或本质概念的区别见第一卷第171、174、186页。

18.　《逻辑研究》,第一卷,第76、77、121页;第二卷,第102和103页。

19.　《逻辑研究》,第三卷,第26、29页和第31页注。

20.　胡塞尔后来放弃了这样的看法,即偶然真理或关于事实的真理也是观念的存在物。只有本质的真理才是观念的存在物。他在前面提到的

致英加登的信第254页注9中写道："经过一段时间后，我现在已经意识到《逻辑研究》第一卷中关于本质真理的看法是错误的。我已经弄清了本质真理和事实真理这一根本区别的根据。"

21. 《逻辑研究》，第一卷，第100、132、150和175页；第二卷，第42、97、98页。

22. 《逻辑研究》，第一卷，第99、171、216页；第二卷，第44、102、123、141页；第三卷，第133、144、187页。

23. 《逻辑研究》，第二卷，第411、420、426、442、453、465、467、487页；第三卷，第18页。

24. 《逻辑研究》，第二卷，第15和418页。

25. 同上书，第343和312页。

26. 同上书，第417、421、433、435、492页；第三卷，第2和95页。

27. 《逻辑研究》，第三卷，第85、87、35页。

28. 帕拉基：《参考材料》，第298、290页。

29. 《逻辑研究》，第一卷，第74和172页；第二卷，第215页；第三卷，第198页；《观念》，第一卷，第20和23页。这是关于事实的综合的和分析的先验判断的基础，《观念》，第一卷，第38页。

30. 《逻辑研究》，第一卷，第231和323页；第二卷，第255页。

31. 《逻辑研究》，第一卷，第156页注2，第149、251、232页。

32. 见本书2—2—2。

33. 关于牛顿法则，见《逻辑研究》第一卷第63、72、127、149、179、145、234、255页。

34. 同上书，第91、107、129、187页，第99页注和第167页注，比较第二卷，第122页注中的关于真理的定义。

35. 《逻辑研究》，第一卷，第89、183、239页，第185页注；第二卷第293页（第二版）。

36. 《逻辑研究》，第一卷，第236页注；第二卷，第471页；第三卷，第187—199页。

37. 见本书 2—3—10。

38. 《经验和判断》，第 398 和 409 页；另见《现象学心理学》，第 72 页。

39. 见本书 2—3—9。

40. 见本书 2—2—1。

41. I. 科恩：《胡塞尔和康德》，第 142 页注；U. 克拉斯克斯(Claesges)：《胡塞尔的空间构成理论》，第 15 页；另见我的文章《爱德蒙·胡塞尔》，第 99 页。

2—3—10

1. P. 泰弗纳茨(Thevenaz)谈到了一种"关于观念本质的实在论"，见《笛卡儿和胡塞尔的起点问题》(1952)，第 13 和 21 页。另见英加登：《胡塞尔转向先验观念论的动机》，第 4 页注。

2. 见本书 2—1—S2。

3. 见斯皮尔博格：《现象学的运动》，第一卷，第 169 页注；J. 赫林：《胡塞尔的现象学》。赫林报告说，胡塞尔的追随者以一种十分狂热而又执拗的方式从事本质分析，以致于使它几乎成为一种单纯的智力游戏。胡塞尔告诫他们不要"图解现象学"并要他们关注重要的哲学问题，见第 370 页注 1。关于早期胡塞尔学派的非方法的直观主义和本体论可参见兰德格列伯《现象学之路》第 21 和 23 页。据考埃列(Koyre)的说法，胡塞尔的那些实在论追随者包括：舍勒、赖纳赫、希尔德布兰德、康拉德—马蒂乌斯、爱迪斯·施泰因和英加登。施泰因说，旧胡塞尔学派继承了本质学说并把它运用于心理学和精神科学。

4. 见芬克：《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》，第 237 页注 1。

5. 赫林说胡塞尔的确坚持认为他早就开始了向先验观念论的转向，"但就我们所知，这一点没有引起他的任何听众的注意"，见上引书，第 371 页。

6. H. 康拉德—马蒂乌斯就是如此，见她的文章：《现象学和沉思》，

第195页和第116页注。她意识到了胡塞尔从事实转向本质的意义，见她的文章:《先验的和本体论的现象学》,第175页注。所谓“慕尼黑人”(即胡塞尔在慕尼黑的一群追随者)也作出了同样的反应。斯皮尔博格说:“……胡塞尔在弗莱堡的发展使他们日益不满。引起他们不快的主要原因是胡塞尔的现象学观念论……”。这种不满是双向性的。胡塞尔指责“慕尼黑人”拘泥于本体论主义和实在主义。见斯皮尔博格:《透视的变化:胡塞尔肖像的构成》,第60页。

7. 这个看法当然不适合E.施泰因。她虽然没有追随胡塞尔向观念论的转变,但却看到了这个转变与其早期著作的联系,见她的《现象学》(1932),第102页注。

8. 芬克写道,实在论的本体论者与新康德主义者犯了同样的错误,见前引书,第237页。他们把《逻辑研究》解释为“转向对象”,并认为后期胡塞尔受到了新康德主义的影响。他们宁愿看到一种相反的发展。芬克认为,无论是实在论的本体论者还是新康德主义者都错误地对观念存在物作出了本体论的解释,即把它解释为一种物自体,见第325页。还可参见H.L.冯·布雷达(Breda):《现象学的还原》(1959),第312页,与英加登就这一问题所进行的讨论见第329页注。

9. 帕拉基:《参考材料》,第291页。

10. 见本书2—3—9。

11. 《逻辑研究》,第二卷,第92和104页。

12. 同上书,第94和100页。

13. 同上书,第44页。

14. 同上书,第105页。

15. 《逻辑研究》,第一卷,第117、121、128、232、238页以及第116页注1。

16. 《逻辑研究》,第二卷,第123、118、133页。

17. 《观念》,第一卷,第41、43、117、195页。

18. 同上书,第40和117页。

19. 《逻辑研究》,第二卷,第 108 页。

20. 同上书,第 102 页。

21. 《逻辑研究》,第二卷,第 155、44、119、141、148 页。

22. 同上书,第 121、122 页。

23. 同上书,第 119、135、136 页。

24. 同上书,第 123、110 页。

25. 同上书,第 101、110 页、第 121 页注。

26. 同上书,第 115、123、133 页。

27. 胡塞尔说,他对柏拉图思想的这种解释是通过洛采而获得的(见帕拉基:《参考材料》,第 290 页),后者对理念论的解释对他产生了"深刻的影响"。胡塞尔本人有时正是在这个意义上解释柏拉图的,见《第一哲学》,第一卷,第 10 页和第 11 页注。柏拉图因此成了"本质直观"的发现者。

28. 《逻辑研究》,第二卷,第 109、142、145、175、181、188 页;第三卷,第 161 页。

29. 同上书,第 45、106、181 页。

30. 见本书 2—1—7。

31. 值得注意的是,当胡塞尔在《逻辑研究》序言中谈到"物本身"(things themselves)时,他所指的似乎是活动,见第二卷,第 6 页。

32. 《逻辑研究》,第二卷,第 412 页。

33. 同上书,第 425 页。

34. 同上书,第 133、141、148 页。

35. 见本书 G—2—1。

36. 《逻辑研究》,第一卷,第 190 页。

37. 同上书,第 143 页。

38. 同上书,第 121 页。

39. 芬克就持有这种看法,他认为《逻辑研究》对本质存在之独立性的强调多少有些过分,见前引书,第 239 页。在芬克那里,我们看到了一种从《观念》第一卷的角度来解释《逻辑研究》的倾向,这是可以理解的。我们

应该把这个倾向视为他对"本体论主义者"所作出的一种对立反应。随着历史距离的拉大,一种较为公允的判断应当是可能的。芬克认为,在六个研究中已经潜在地发生了一种从"关于观念物之存在的那种幼稚的本体论问题"向《形式的和先验的逻辑》的"关于观念对象之现象学构成问题"的转变。但如前所述,这样一种解释在《逻辑研究》中是不可能找到根据的。此外,我们在胡塞尔的助手兰德格列伯那里还发现了一种试图削弱《逻辑研究》的柏拉图主义色彩的倾向,见《现象学之路》,第 17 和 18 页。其实,在芬克的著作发表之前三年,列维纳就已经从《观念》第一卷的立场上来解释《逻辑研究》了,见他的《胡塞尔现象学的直观理论》,第 143 和 147 页。在列维纳看来,《纯粹逻辑导论》已经以潜在的方式达到了《观念》第一卷的高度。整个《逻辑研究》都依赖于这样一个信念:"存在的根源在于生活",见第 148 页。列维纳正确地指出,在一般意向中呈现着某种一般物。然而,在《逻辑研究》中,这种关系肯定还没有在一种先验观念论的意义上得到意识。显然,列维纳的著作在这一问题的解释上过多地倚重于胡塞尔的后期立场,否则,它将是一部卓越的著作。在《逻辑研究》中的确存在着某种柏拉图主义。

40. 胡塞尔曾在日记中表达了这种困惑:"……当我在研究数学逻辑思维的逻辑特别是数学演算的逻辑时,面对着各种全然不可理解的新世界——纯逻辑的世界和活动意识的世界,或者,用我现在的话说,现象学的以及心理学的世界——我感到极度困惑。我不知道如何把它们联结起来,而它们之间必定具有某种相互关系并构成一个内在的整体。"见《哲学和现象学的研究》(1956),第 294 页。

41. 关于托玛斯主义的观点,见《现象学》(1932)。E.施泰因写道:"在我看来,现象学和托玛斯主义所共有的最强烈因素是对本质的对象性分析。我认为,从托玛斯主义的立场上看,本质还原的方案(为了使本质成为可见的东西,它撇开了实存的和任何偶然发生的东西)似乎是通过对本质和任何创造物之存在的分离而得到辩护的。"第 109 页。尽管人们都意识到胡塞尔和托玛斯·阿奎那的区别,但他们仍旧把这种本质分析解释

为"转向对象"，例如冯·林特伦(Rinte.en)，见第103页。在他们看来，胡塞尔的知识概念是实在论的。同样，人们是在本质直观学说的基础上理解胡塞尔向先验观念论的转向的。这样，现象学还原中对存在(being)的悬搁被等同于本质还原中对存在(existence)的悬搁。先验观念论因此被视为对个体存在(existence)的放弃。

42. 见本书2-1-S3-2.

43. 《形式的和先验的逻辑》，第150页。

44. 见本书3-4-1。

2-4-1

1. 《逻辑研究》，第一卷，第14和28页。

2. 同上书，第23和24页。

3. 见本书2-2-5。

4. 《逻辑研究》，第一卷，第140页注1，第144页；第二卷，第93和96页。

5. 《逻辑研究》第一卷(第二版)序言第XIII页。

6. 《逻辑研究》，第一卷，第VIII页。

7. 见本书2-5-3。

8. 见本书1-3-4。

2-4-2

1. 见本书2-2-2。

2. 《逻辑研究》，第二卷，第101、102、218、210、211页，第214页注。这一点甚至对于象"这里"、"现在"这样的意义也是如此，见第84、85和91页。胡塞尔称之为"客观理性的无限性"。后来他放弃了这种看法，比较《经验和判断》，第43页。

3. 《逻辑研究》，第二卷，第91、92、101、107、343页。

4. 《逻辑研究》，第一卷，第117、119、167、175、177、191页；第二卷，

第 45、93、94、99、100、104 页。

5.　《逻辑研究》，第二卷，第 2、26、94、175 页。

6.　同上书，第 94 页。除了"表象"、"判断"、"推理"和"理论"这些概念的歧义性外，胡塞尔还指出了"心理学的"和"逻辑的可能性"这些概念的模糊性，见第 1、90、103、141 页；类似的概念还有"心理的"和"逻辑的必然性"，见第 134 和 148 页；"知性"和"理性"，见第 124、173、214 页；"思想法则"，见第 148 页；"真理"，见第 148、190 页。所有这些模糊性都产生于本质和事实、理念性意义和意义活动的二元性。

7.　《逻辑研究》，第一卷，第 VII 页。作为关于理念性意义的科学，逻辑现在是一门观念科学，见第 178、188 页。

8.　手稿，第 129 页。

9.　《逻辑研究》，第一卷，第 VI 页。

10.　同上书，第 169 页注 1，第 57 页注 3 和第 156 页注 1。

11.　只要看看胡塞尔是何等经常地重提这个话题，我们就不难知道他认为这种修正是多么重要，见《逻辑研究》第一卷（第二版）第 XIII 页；《作为严格科学的哲学》，第 318 页注 1；《观念》，第一卷，第 2 页注 2；尤其值得注意的《作为严格科学的哲学》第 316—318 页，胡塞尔在那里反对在描述心理学中将经验的和本质的描述混同一谈。他承认，他在《逻辑研究》第二卷序言中对自己思想所作的不准确描述也应部分地归咎于这种混淆。

2—4—3

1.　《逻辑研究》，第一卷，第 43、73、78、97、99 页。

2.　同上书，第 62 页；第二卷，第 26 页。

3.　《逻辑研究》，第一卷，第 71、139 页。

4.　同上书，第 97、149 页。

5.　同上书，第 100、162、166、179 页，第 174 页注。

6.　同上书，第 68、163、239、245；第二卷，第 92、95 页。

7. 《逻辑研究》，第一卷，第 243 页，另见第 111、115、117、129、139、159、184、187、239、241、255 页；第二卷，第 317 页以下，第 335 页；第三卷，第 193 页。

8. 《逻辑研究》，第二卷，第 333 页注。

9. 《逻辑研究》，第一卷，第 245 页；第二卷，第 92、96、329 页。参见巴尔一希勒尔(Bar-Hillel)：《胡塞尔的纯粹逻辑语法观念》。在他看来，胡塞尔对纯粹语法与纯粹逻辑的区别先于卡尔纳普对形成规则和变形规则的区别。

10. 参见《形式的和先验的逻辑》，第 98 页；《逻辑研究》，第三卷，第 192 页；S. 巴舍拉尔(Bachelard)：《胡塞尔的逻辑》，第 56 页注 2，第 58 页。

11. 见本书 2—3—9。

12. 《逻辑研究》，第一卷，第 111 页，第 237 页注 1。

13. 《逻辑研究》，第一卷，第 236 页注；第三卷，第 199 页。

14. 特别是在第三研究。另见《逻辑研究》第二卷(第二版)第 120 页。

15. 《逻辑研究》，第一卷，第 214 页；第三卷，第 203 页；《形式的和先验的逻辑》，第 228、235 页。

16. 纳托普：《关于逻辑方法的问题》，第 270 页。

17. 《第一哲学》，第一卷，第 XIX 页。

18. 《逻辑研究》，第一卷，第 214 页；另见第三卷，第 203 页(第二版)。

19. 《逻辑研究》，第一卷，第 88、124 页，第 173 页注；第三卷，第 197 页注。

2—5—S1

1. 《逻辑研究》，第一卷，第 105、168、185 页。

2. 《逻辑研究》，第三卷，第 141、139、193 页；第二卷，第 314、173 页。

3. 《逻辑研究》，第一卷，第 172 页；第二卷，第 110 页注，第 115、318

页。

4. 《逻辑研究》,第二卷,第 125、141 页。

5. 《逻辑研究》,第一卷,第 171 页。

6. 胡塞尔有时显然把根基和它的本质混同起来,见《逻辑研究》第一卷第 170 页。

7. 胡塞尔有时也把范畴对象称为一个"观念"对象从而混同了数的客观性的两个层次。

8. 《逻辑研究》,第一卷,第 169 页。

2—5—S2—1

1. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第 1、4、7、15、21、56、61、77、120、190、217、343 页,第 145 页注,第 365 页注 1;第三卷,第 200 页;第一卷,第 29、172、245 页。

2. 《逻辑研究》,第二卷,第 500 页。

3. 同上书,第 21 页;第一卷,第 254 页。《算术哲学》已经在这个意义上使用了"知识论"这个概念。

4. 乌伯维克:《哲学史大纲》,第 508 页。

5. 《逻辑研究》,第一卷,第 8、203、205、214、236 页,第 211 页注 1;第二卷(第一版)第 9、16 页(第二版,第 8、16 页),第 170、380、384、507 页;另见《作为严格科学的哲学》,第 298 页。

6. 《逻辑研究》,第一卷,第 73、241 页;第二卷,第 3、16、120 页;第三卷,第 101、107 页。关于"观念论"一词,比较第一卷第 36 页和第二卷第 107 页。

7. 《逻辑研究》,第一卷,第 113 页注,第 219 页;第三卷,第 199 页。《关于 1895—1899 年德国逻辑学文献的报告》。当胡塞尔谈到"自在对象"时,他所指的不是"自在之物",而是观念对象,见《逻辑研究》第一卷第 228 页;第二卷第 90 页;第三卷第 5、9 页(第一版)(第二版第 9 页),第 118 页。

8. 胡塞尔有时也明确意识到了这种范畴对象，比较《逻辑研究》第二卷，第189、190、193页。

9. 见本书2—2—4。

10. 见本书3—4—1。

11. 见《观念》第一卷第121页注和第130页注。这也是对博尔扎诺批判的背景，《观念》第一卷第196页注。

2—5—S2—2

1. 《逻辑研究》第一卷第211页注1（第一版）；第二卷第18页（第一版）。

2. 手稿，第329页，另见第321、330、333、337页。

3. 《逻辑研究》，第一卷，第244页；第二卷，第7、29、343页。

4. 《逻辑研究》，第一卷，第75页。胡塞尔在这里使用了康德的表述：知识始于经验但不是产生于经验。

5. 同上书，第101、228页。

6. 同上书，第240、244页。根源即本质或逻辑含义上的抽象物（即不是作为个别要素），比较第二卷，第157、172、192页。

7. 《逻辑研究》第二卷（第一版）第5页。

8. 见本书1—1—S2—3。

9. 因此，对《逻辑研究》第一版的审视是十分重要的。在第二版，根据来源所作的澄清（见第二卷第一版第3页）被解释为一种“以原初的现象学来源为根据”的哲学理解（见第二卷第二版第16页）。《逻辑研究》第二版序言是在《观念》第一卷的水平上展开论述的，见我们的文章：《胡塞尔〈逻辑研究〉第一部分和第二部分的关系》。

10. 见本书2—1—S3—5。

2—5—S2—3

1. 兰德格列伯：《现象学之路》，第9、18页。另见我的文章《胡塞尔

《逻辑研究》第一部分和第二部分的关系》。

2. 《逻辑研究》，第一卷，第 254 页；第二卷，第 3、5、16（第一版）页。

3. F. H. 海涅曼（Heinemann）就持有这样的看法："这里出现了他的学说的第一个悖论。一方面，他反对把心理学当作逻辑的基础并强调逻辑的自主的观念性特征，另一方面，他又认为我们只有回到主体，即回到那些'构成着'逻辑命题之意义的意识活动，才能够揭示逻辑命题的意义。他强调说，这是现象学而非心理学的任务。然而，二者的区别究竟是什么呢？尽管胡塞尔具有强烈的反心理学成见，但他的现象学常常表现为一种与康德的先验心理学和布伦塔诺的'意向'心理学殊为相近的特殊类型的心理学。"见《存在主义和现代的困境》，伦敦，1958 年，第 49 页。海德格尔也表示他不理解导论和六个研究之间的关系，见《关于思想之物》，第 83 页。

4. 例如有人认为胡塞尔在转向实在论的同时又囿于观念论之中。

5. 手稿，第 115 页。

6. 同上书，第 112、323、332 页。

7. 见本书 2—2—2。

8. 见兰德格列伯上引书，第 9 页："三十年以后，胡塞尔在《形式的和先验的逻辑》中对这个问题（即导论和六个研究的关系问题）进行了明确的解释并一劳永逸地结束了关于它的讨论。"芬克在其著名的著作《康德研究》（1933）中也依据胡塞尔后期的先验观念论来解释《逻辑研究》，不过他比兰德格列伯略微谨慎一些，见第 329 页和第 329 页注 1，另见第 321、325 页。

9. 见本书 2—1—S1—7。

10. 见本书 2—3—9。

11. 见本书 2—3—8。

12. 《观念》，第一卷，第 276 页。现象学研究的是逻辑的先天性以及其它一切意识的先天性。因此，它再次被"嵌入到"一种更加广泛的联系之中，见第 278 页。逻辑的形态学（纯粹语法）正是以这种方式从孤立状态中解脱出来。在《观念》第一卷中，对"形式理性"的澄清被置于一种更宽泛的

关于理性的普遍现象学框架之中，见第 304 页以下。逻辑学家以孤立的方式研究的东西只有在意识的更广泛的联系中才能得到理解（关于逻辑原则，比较《逻辑研究》第三卷第 113 页和《观念》第一卷第 301 页）。

13. 《逻辑研究》，第二卷，第 4 页；另见第三卷，第 189 页。A、赖纳赫（Reinach）：《关于现象学》，第 331 页注。

2—6—2

1. 对意向活动观念（the noetic idea）和意向对象观念（the noematic idea）的区别就是对本质理论的展开。而最重要的变化是对于先验观念论中的观念物的再解释，在这里，最重要的对立不再是观念性与实在性的对立，而是先验态度和自然态度的对立（比较《逻辑研究》第一卷第 6、145、170 页和《观念》第一卷第 115 页）。

2. 《逻辑研究》第一卷（第一版）第 VIII 页；手稿，第 110、117、124、330、338 页。

3. 《形式的和先验的逻辑》，第 136 页，第 221 页注。

G—Y

1. 这五篇演讲构成了胡塞尔所作的关于"物与空间"的讲座（见《胡塞尔全集》，第 XVI 卷）的序论。尽管他在序论中提到要抛弃心理学的统觉观念（见第 139 页以下），但这里对还原的讨论仍具有一种心理主义的味道，见第 9、16、22、144 页和第 31 页注。

1966 年以后，我们可以利用新版《胡塞尔全集》第 X 卷中的《关于内在时间意识现象学的讲座》来进行研究。这个版本注明了每一段论述出现的时期。我从那里看到，胡塞尔在第一节中关于还原的论述（它与《逻辑研究》的论述完全一致）出现于 1905 年。这就肯定了芬克在一篇被收入齐根富斯所编的《哲学家辞典》的文章中所提出的观点，即胡塞尔在 1905 年的这些讲座中仍然沿用了悬搁超越物的方法，但并未从根本上将心理学的主观性与先验的主观性区别开来。这个看法也适用于我对《现象学的观

念》(1907)的分析。据胡塞尔本人的说法,他是在1908年才从根本上将描述心理学和先验现象学区别开来。

2. 第VII页。在"过渡"中,如无特殊说明,注释中的页码均出自《现象学的观念》。

3. 第XI页。

4. 第87页。

G—1—1

1. 第5页。

2. 第43、46、49、83页,第36页注。

3. 第5、6页。

4. 第29、39页。

5. 第50页。

G—1—2

1. 第6、24、36页。

2. 见本书2—2—2。

3. 这篇文章载于胡塞尔的《关于1895—1899年德国逻辑学文献的报告》第398页以后。胡塞尔在《作为严格科学的哲学》第318页注1和《观念》第一卷第2页注2中都提到了它。特别值得注意的是,胡塞尔为他在《逻辑研究》德文版第二卷序言中将现象学称为描述心理学而感到后悔。

4. 见本书2—1—S3—3。

5. 见本书2—3—1。

6. 第7页。

7. 第10、43页;另见第49、75页。

8. 第7页。

9. 第43页;另见第18、29页。

G—2—1

1. 第 4、33 页。
2. 第 30 页。
3. 第 31 页。
4. 第 5 页。
5. 第 36 页。

G—2—2

1. 第 47 页。
2. 第 50 页。
3. 第 8、25、56 页。
4. 第 20、48 页。
5. 第 8、49、57、10、51、56 页。
6. 第 9 页。
7. 第 51、58 页。这些段落包含着对布伦塔诺的明确批判。另见第 266 页。

G—2—3

1. 第 10 页注，第 61 页。
2. 第 10、73 页。
3. 第 13 页。
4. 第 57、60、62 页。
5. 第 72 页。另见《物与空间》，第 17 页以后和第 30 页以后。
6. 第 14、69、72 页。
7. 第 55、74 页。《逻辑研究》以隐含的方式意识到了 noema（意向对象）的概念.胡塞尔在《欧洲科学的危机》第 237 页正确地指出，那里首次涉及到了"作为思想对象的所思之物"。此外，他在 1904 年第一次明确使用了"noema"这一概念，见科恩：《胡塞尔和康德》，第 180 页注。

8.　《逻辑研究》,第二卷,第11页,第397页注1;第二卷,第244页。

9.　第5、7页。

10.　第56页。

11.　第10页。

12.　因此,对胡塞尔来说,知性和理性的相互联系正如思想和直观或"意谓"和"直观"的联系。见《逻辑研究》第三卷第201页。当一个空洞的指谓得到充实从而变成直观时,知性就变成了"理性"。另见《形式的和先验的逻辑》,第16、25、143页。

13.　第73页。

14.　见本书3—2—4。

15.　第14、55页。另见《逻辑研究》,第三卷,第223页注。

16.　见本书2—1—S3—3。

17.　见第67页注和第71页对时间意识和时间对象的相互关系的论述;第71、74页对某种一般物和一般对象的意识的论述。

18.　第11页注。

19.　第12、71页。

20.　第74页注。

21.　第31、37页。

22.　第6、33、38页。

23.　见本书3—2—4。

24.　第7、15页。

G—3

1.　第90页注。

2.　见本书3—2—3。

3.　第8页,第30页注。我们在《物与空间》(载《胡塞尔全集》第XVI卷第287页以后)中已经看到了消除世界的试验。世界的存在是不必然的,它可能在"感觉的旋涡"中消解自身。和谐仅仅是个事实问题,它是一

个非理性的事实。(这篇演讲注明的时间是1907年8月3日。)

4. 见本书3—3—S2—2。

5. 第3、23、32、59页。另见《现象学心理学》第237页和《第一哲学》第381页以后所载的一篇1908年的演讲。胡塞尔在这里谈到了作为自然之基础的绝对。

6. 参见第23页注。胡塞尔在这里严厉批判了我们在布伦塔诺那里就已看到的存在的等级系统。

7. 在手稿中，胡塞尔指明他对理性心理学与先验现象学之区别的发现大约发生在"1908年"，第337页。比较科恩:《胡塞尔和康德》，第31页注1。

8. 见本书3—2—3。

3—1—1

1. 第48—53页。

2. 第53—57页。

3—1—2

1. 第57页。

2. 第56页。

3. 第56页。

4. 第58页。

5. 第59页。

6. 第60、58页。

3—1—3

1. 胡塞尔在《逻辑研究》中已经多次提到意识统一体。他称意识是一个真正的现象学整体并进一步把它描述为一个"包裹"或一个"混合物"(Verwebung)。意识的各部分合并形成了一个仍然被他等同于自我的"相

互联系的统一体”。见《逻辑研究》第二卷(第一版)第325/326页(第二版第346/347页);(第二版)第353、358、361页。此外，胡塞尔在《逻辑研究》中还区别了一种现象学的统一体和一种因果性统一体。后者不是描述性的，而是阐释性科学所设定的，见《逻辑研究》(第一版)第332、338页。这两段论述后来被删去了。《逻辑研究》对这种统一体没有展开论述。布伦塔诺以前曾作过这项工作，他在《从经验的观点看心理学》用一章的篇幅论述了意识的统一体，这一章获得了包括詹姆斯在内的人们的关注和赞誉。布伦塔诺称这个统一体是心理学中“最重要也是最有争议的事实”。若把胡塞尔和布伦塔诺作一比较，我们将看到胡塞尔在如下两个方面超越了布伦塔诺：即作为统一体之构成要素的纯粹自我和时间主题。布伦塔诺实际上只能在共时性活动中发现统一体，见《从经验的观点看心理学》，第一卷，第132、237、239、244页。而胡塞尔则把时间视为统一体的一个原则并阐明了纯粹自我的同一性是如何在时间中出现的。他在《作为严格科学的哲学》中把时间称为一条“连续的意向性线索，它仿佛是一切分散的统一体的索引”。在这个背景下，他还谈到了“单子式的”意识统一体，它构成了一个自身封闭的体验之流，《作为严格科学的哲学》，第312页注;《观念》，第一卷，第163、165、245页。

我们将在别的地方讨论内在时间和纯粹自我的问题。因为胡塞尔在“基本思考”中暂时忽略了这个问题。

2. 第68页。

3. 第76页注。在《现象学心理学》第175/176页，胡塞尔清楚地意识到这种相对意义上的超越性与一种本真或绝对意义上的超越性是对立的。另见《形式的和先验的逻辑》，第148页。

4. 《胡塞尔全集》，第X卷，第48、85、316页。

5. 这个体验之流的统一体很象康德意义上的理念。我们当然不能在反省中把握住体验之流的整体并因而直观到它的统一体。但由于“体验之流没有开端和终点”，因此这个反省将不断地延续下去，见第163页。我们由此领悟到这个决不会中止的可能性，第166/167、298页。

3—1—4

1. 第69页注。

2. 第92页注。

3—1—5

1. 的确，与物理学的物相比较，显现着的物有时也被称为“主观性的”，但这并不是说显象是“在”意识之中的。在对物理物作了一番简短的反省后，胡塞尔称它是“真实的”(true)物，因为它具有更大程度的客观性，换句话说，它对任何人都是一样的。而被感知物则是以不同的方式给予每个感知者的。胡塞尔后来才探讨了物理世界是否具有一种独立于世界的实在问题。

2. 第75页。

3. 第78、81页。

4. 第81页注。

5. 第83页注。

6. 第85页注。

3—1—6

1. 见本书3—2—2。

2. 第88页。

3. E.芬克不无理由地认为，把“存在”等同于“为我存在”或现象是胡塞尔现象学的一个最重要的假定。“用一个公式来表述：任何不能合法地成为一个现象的东西都不能存在。”芬克反对这种论断，他争论说：“但是现象的显象性本身决不是一种现象学的所予。它一向是并且必然是思辨规定的主题。此外，那种认为只有可以合法化的东西‘存在’并实现着存在概念的充分有效的外延的看法也不能转而由合法性概念来得到证明。一个存在物的显现并不是某种显现着自身的东西。”见《意向概念分析和

思辨问题》第 68、70 页。

4. 第 88 页注。另见《形式的和先验的逻辑》,第 147 页。

5. 比较《胡塞尔全集》,第 III 卷,第 98 页。

6. 第 90 页。根据英加登《论胡塞尔的先验观念论》第 193 页,胡塞尔对此概括如下:"A 存在"与"将 A 的存在合法化的 A 方式是可能的"这两个陈述是等值的。

7. 第 91 页,另见第 317 页。

8. 第 92 页。

9. 第 93 页。

10. 第 93 页注。

3—1—7

1. 第 93 页。

2. 《论胡塞尔的先验观念论》,第 199 页。关于下面的论述,参见我的文章《胡塞尔的"绝对"和"相对"概念》。

3. 第 60 页。

4. 由第 17 节的标题(《逻辑研究》第二卷第 266 页)可知,胡塞尔试图对这些概念进行"精确的规定"。我们已经知道,独立内容和非独立内容的学说可以追溯到胡塞尔的早期论述,在那里我们不难看到布伦塔诺和施通普夫的影响。《算术哲学》中已经在这种意义上使用了"相对"和"绝对"的概念。

5. 《逻辑研究》,第二卷,第 236 页。

6. 同上书,第 240 页。

7. 同上书,第 257 页;《基本逻辑的心理学研究》,第 163 页。

8. 第 29 页;另见《逻辑研究》,第三卷,第 268 页。

9. 见本书 2—3—1。

10. 《逻辑研究》,第二卷,第 235 页注。

11. 同上书,第 238 页;关于"消除"世界的想象,见《观念》,第三卷。

12. 《观念》，第一卷，第82页，另见第286页："基于物的具体显现的断定活动的确是理性的，但该显象无非是一个片面的'不完善的'显象……，那种'真正'显现的东西必定要与物相分离，仿佛它本身就是一个独立物。它构成了物的充足含义范围内的一个非独立的部分……"。

13. 《逻辑研究》，第二卷，第356页。胡塞尔对时间的分析表明，意识的时间性结构使一种自在存在成为可能并因此给反省提供了根据，见《胡塞尔全集》，第X卷，第83页。

14. 第68页。

15. 第85页。

16. 第69页，第76页注；《胡塞尔全集》，第IX卷，第175页注；《形式的和先验的逻辑》，第148页。从根本上说，只有"现在"是无可置疑的、明证的。后来，胡塞尔在《笛卡儿沉思和巴黎演讲》中就此提问道：这种"我思"的无可置疑性领域究竟有多大，见第61、67页。对这个问题的回答是对先验性自我体验进行批判的任务。

17. 第92页以后。

18. 第88页。

19. 第91页注。

20. 第85页注。

21. 《逻辑研究》第二卷(第一版)第251页。

22. 《观念》，第三卷，第4页。

23. 《笛卡儿沉思和巴黎演讲》，第56页。

24. 胡塞尔在《观念》第一卷导论中写道，第三卷将论述哲学的观念。"我们将得出这样的见解，旨在实现绝对知识的真哲学植根于纯粹现象学。"现象学使一种"第一哲学"成为可能。作为第一哲学(绝对普遍的哲学)，现象学实现了自苏格拉底和柏拉图以来全部科学和哲学的目标；比较《第一哲学》第一分册第3页和《笛卡儿沉思和巴黎演讲》第4页。

25. 第98、107页。

26. 《逻辑研究》，第二卷，第238页。

27.　第 93 页。

3—1—8

1.　这种法则确立了先天综合判断，见《逻辑研究》第二卷（第二版）第 252 页。

2.　一个先天判断相当于一个否定的存在判断。

3.　第 86 页，第 87 页注 1。关于这一点，参见英加登的文章第 195、195 页脚注 1。在他看来，本质判断将因此成为一个形而上学判断。我不能同意他的这样一个看法，即我们没有把握肯定胡塞尔作出了这个形而上学判断。

4.　第 15、16 页。

5.　第 86 页注。参见萨特：《存在与虚无》，第 22、307 页。

6.　《逻辑研究》，第二卷，第 256 页。

7.　《观念》，第三卷，第 27 页。

8.　第 85 页。这里潜伏着胡塞尔后来所说的我本学(egological)还原的根源。

9.　第 92 页。

10.　第 285 页注。

11.　《逻辑研究》，第一卷，第 121、143 页；第二卷，第 356 页；第三卷，第 225、240 页。

12.　在胡塞尔看来，即使对象不是充分所予的，一个必然的判断仍是可能的。

13.　A. 德・韦伦斯：《现象学和真理》，第 33、36、38 页。

14.　可参见第 285 页。

15.　第 43 页。

16.　第 39 页；《观念》，第三卷，第 56、70 页；手稿，第 320 页；《欧洲科学的危机》，第 14、337 页。

3—1—9

1. 芬加登说，胡塞尔在其讲座中常常使用如下表述：如果我们排除了纯粹意识，我们也就排除了实在世界，第193页。

2. 索科洛夫斯基：《胡塞尔构成概念的形成》，第137页。

3. 同上书，第159、166页，第192页注。

4. 同上书，第216—219页。

5. 在我看来，胡塞尔在其作为关于先验事实的科学的形而上学中回答了这些问题。作为意识的一个内容，事实的世界指向着意识之中的一个现实的关联统一体。胡塞尔本人称之为"非理性的超越事实"，参见《第一哲学》，第一分册，第187页注1，它最终在先验神学中得到阐明。另见《第一哲学》，第一分册，第14、194页；第二分册，第248页。《观念》第一卷已经明确了这一点。构成意识的"根据"问题直接引向了上帝，见第111页。胡塞尔的观念论与这个先验神学毫不矛盾。初看起来，世界是依赖于意识的，但我们最终将看到，这种出于意识恩慧的存在最终是一种出于上帝的恩慧的存在，见I.科恩：《胡塞尔和康德》，第298页注和第424页；S.施特拉瑟：《胡塞尔后期哲学中的上帝问题》。

6. 索科洛夫斯基的误解无疑与他的这样一个看法有关：胡塞尔没有对世界的相对性给出证明。"正如在《逻辑研究》中那样，胡塞尔没有给自己提出证明实在之相对性的任务，这并不是他试图加以阐明的主题。"他还写道："如果我们对他的论证进行逻辑分析，我们将只能说实在的相对的、构成性的本质是一个公理，而不是任何一种论证的结论。"见前引书，第133页。这种看法实在令人感到费解，因为胡塞尔在"基本思考"中正是以一种严格的甚至无可置疑的方式来证明世界的相对性。

7. 《观念》，第一卷，第92页。

8. 关于这个旁批见《胡塞尔全集》，第III卷，第473页。

9. 关于"诞生地"这个概念，见《观念》，第二卷，第105页；《欧洲科学的危机》，第156页。

10. 《笛卡儿沉思和巴黎演讲》，第189页。

11. 同上书，第 61、173 页。

3—1—10

1. 第 91、93 页。
2. 《知觉现象学》，第 344 页。
3. 同上书，第 396 页。
4. 同上书，第 378 和 362 页。
5. 同上书，第 50、395、454 页。
6. 同上书，第 429、432 页。
7. 无论是梅劳—庞蒂还是德·韦伦斯都希望从胡塞尔的思想中——特别是从兰德格列伯为《经验和判断》所写的序言中——为这种原初信念找到证明。兰德格列伯在这个序言中确实谈到世界是存在的普遍基础。但这并不意味着胡塞尔放弃了作为存在之基础的先验意识的学说，因为兰德格列伯清楚地表明，回到生活世界只是向先验意识还原的一个阶段，见《经验和判断》第 49 页。没有这个还原，关于这个世界的信念及其关联项将是幼稚的。兰德格列伯后来解释说，他在撰写这篇序言时仍然是一个观念论者，《兰德格列伯关于 M.J．瓦尔〈胡塞尔的经验和判断〉一文的通信》，见第 282 页注。对胡塞尔来说，先验意识始终是存在的唯一基础。关于这一点的重要论述，见《笛卡儿沉思和巴黎演讲》，第 56、66、189 页；《形式的和先验的逻辑》，第 144、208、222、241、245 页和第 203 页以下；《现象学心理学》，第 125 页；《经验和判断》，第 12 页。在其后期著作《欧洲科学的危机》中，胡塞尔仍坚持这种无可置疑性的准则，见第 78 页注，第 117 页和第 191 页注。根据这个准则，唯有意识才是一个绝对的存在领域，见第 80、103、117、118、193、202、407 页和第 169 页注 1。
8. 《观念》，第三卷，第 138、140 页。最后，我必须指出，胡塞尔在《欧洲科学的危机》第 508 页中那段为人熟知的议论（“哲学，作为一门科学，作为一门诚实的、严格的、确实是无可置疑的严格科学——这个梦想破灭了”）并不代表他自己的看法，而只是对其同时代的非理性主义者的描述。

斯皮尔博格也是以这种方式来解释这段常常为人们所误解的论述的，见《现象学的运动》，第77页。这个解释的支持者还包括R.贝姆：《胡塞尔和传统观念论》，第378页注81；H.G.伽德默尔：《现象学的运动》，第25页。

9. 德·韦伦斯：《现象学和真理》，第38、44页。

10. 第88、91页。

3—1—11

1. 第76页注。

2. 第92页注。

3. 第93页。

4. 第70页。

5. 第93页。

6. 见本书3—1—4。

7. 《观念》，第二卷，第64页。应该注意，胡塞尔在《观念》第二卷第210页注中的论述也是很重要的。某些局部领域之间所表现出的存在方式上的重要区别并没有排除这些领域之间的联系的可能性。例如，胡塞尔谈到了观念世界和经验世界的关系问题。此外，他还谈到了"纯粹的、经过现象学还原的意识'世界'与在意识中构成的超越统一体的世界之间的关系"。参见芬克：《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》，第369页。

8. 第59页。

9. 见第95和108页。第二章（以及第三章的结论和补充）的目的是指出作为悬搁自然态度的现象学还原是可能的。

3—1—12

1. 第53、87、118页。

2. 第46页。

3. 第93页。

4. 见本书3—3—10。

5. 芬克：《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》，第327页注和第321页。

6. 见本书2—1—S3—6。

7. 在《笛卡儿沉思》中，胡塞尔谈到了“新笛卡儿主义”（第43页）和“20世纪的笛卡儿主义”（第3页）。

8. 第87页。另见《形式的和先验的逻辑》，第208和222页。我们不能把胡塞尔关于外知觉的无可置疑性的论述当作反对其观念论的证据。这里有两种怀疑：经验的和必然的。从经验立场上看是无可置疑的东西在逻辑必然的观点看来仍然可能是可疑的。

9. 第159页。

10. 《形式的和先验的逻辑》，第249页。

11. 《欧洲科学的危机》，第237页。

12. 第56页。

13. 《欧洲科学的危机》，第78页注。

14. 第56、54页。

15. 第94、54、223页，参照《形式的和先验的逻辑》，第52页。

16. 第55页。

17. 第58页。

18. 第70页注。

19. 第107页。

20. 见本书3—2—3。

21. 第142页。

22. 第55页，另见《笛卡儿沉思》，第61和188页。

23. 第54、55页，参照《笛卡儿沉思》，第72页。悬搁要排除的是一种“关于存在的自然断定”，而不是关于一般存在的断定。

24. 见本书3—5—2。

25. 第106页注。

26. 第142页。

27. 第54页。

28. 第142页。我们也可以用心理学的方式来解释这个表述，见183、204、278页。

29. 第106页。

30. 《笛卡儿沉思》，第60、71、75页，参见《欧洲科学的危机》，第177页。

31. 第107页，另见《笛卡儿沉思》，第8、123、126和164页。

32. 世界并没有消失，而是失去了其作为存在根基(Seinsboden)的属性。正是在这个前提下，我们必须注意到胡塞尔在《笛卡儿沉思》第183页所作的著名论断："我们必须首先通过悬搁而失去世界，才能通过一种普遍的自我审视而重新赢得它。"这种登山宝训式的论断在胡塞尔的论述中经常出现，例如《第一哲学》，第二分册，第123页。我们读到，通过还原，"自然产物或曰世界产物变成了在纯粹精神王国中的现象学的产物。"《笛卡儿沉思》中的这段引文又使我们联想到奥古斯丁的看法：我们不应泯灭自我，而应当进入自我，因为真理就寄居在内在的人中。这个内在的人就是绝对的意识，我们在它之中"生活、并具有我们的存在"。

33. 见本书3—2—4。

34. 芬克：《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》，第342页。

35. 关于"剩余物"一词见第94页注1，第108、109、173、202页，另见《胡塞尔全集》第III卷第59页注，关于胡塞尔的自我批评，见《第一哲学》，第二分册，第432页。

36. 第3页。

37. 同上。

38. 第141页。

39. 《笛卡儿沉思》，第164页；《欧洲科学的危机》，第174、209、214页；芬克：《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》，第347、366页和第372页注。

40. 第94页注。

41. 第94、59页。

3－1－13

1. 第104页，另见第313页。芬克：《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》，第378页。

2. 第101页。

3. 《作为严格科学的哲学》，第305页；《观念》，第一卷，第35、33、42、53、157页。

4. 第58、180页。

5. 第121页。

6. 第107页，比较《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》，第339页。

7. 第108、115页。

8. 第3、58页。

9. 第59、121、118页。

10. 第116页注。

11. 第163页。

12. 《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》，第381页注。

13. 同上书，第347页。

14. 《胡塞尔全集》，第III卷，第57页注，比较《第一哲学》，第二分册，第432页；《观念》，第三卷，第71页以下。

15. 《胡塞尔全集》，第III卷，第59页注。

16. 第96页。

17. 《胡塞尔全集》，第III卷，第58页注。

18. 《观念》，第三卷，第154页。

19. 见本书3—2—3。

20. 第54页。

21. 在后期著述中，胡塞尔认为，对笛卡儿来说，向意识的还原只是确立自然科学的一种迂回方式，这些科学的有效性已经预先被接受下来。

因此，尽管笛卡儿回到了我思(cogito)，但他仍成为现代客观的物理主义的鼻祖。《笛卡儿沉思》，第4、45、48、49、63、93、182页；《欧洲科学的危机》，第76、83、86、94、417、423页和第396页注。

22. 第87、118页。

23. 《现象学》，载《托玛斯·阿奎那研究》，第103页。

24. 《欧洲科学的危机》，第156页以下。

25. 第107页。

26. 《欧洲科学的危机》，第157页。

27. 见本书3—2—3。

28. 见本书3—2—3。

29. 《欧洲科学的危机》，第192、252、457页，第213页注。

30. 《第一哲学》，第二分册，第182页。

31. 第123页注。

32. 《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》，第345页。

33. 同上书，第341、339页。

34. 同上书，第366页。

3—1—14

1. 我认为，我们没有必要把梅劳—庞蒂对胡塞尔的评论当作一种历史性的解释。他在谈论胡塞尔时不是作为一个历史学家，而是作为一个神话学家。

2. 《认识论》，第一卷，第186页。

3. 同上书，第155页。

4. 同上书，第189页。

5. 同上书，第186、192页。

6. 同上书，第188页注和第190页。

7. 同上书，第192页。这使我们想到了胡塞尔那句名言：整个世界只是意识的一个关联项，"舍此之外别无它物"。在《笛卡儿沉思》中，胡塞

尔对施通普夫所持的折衷解释进行了反驳："因此，这种悬搁或曰把客观世界置于括号之中并没有使我们仅仅面对着虚无。"第60页。

8.　《观念》法译本注释，第54页注1，第80页注1。

9.　同上书，第85页注2。

10.　同上书，第56页注1。

11.　同上书，第57页注3。

12.　同上书，第58页注2。

13.　同上书，第56页注1。

14.　同上书，第48页注1。

15.　见本书3—1—12。

16.　R. 贝姆：《胡塞尔"内在性"和"超越性"概念的模糊性》，第507页以下，第517页。

17.　见本书3—2—3。

3—1—15

1.　这种使肉身状态从属于知觉的看法导致了利科对胡塞尔所作的饶有趣味的批判。他在意志现象中所揭示的意识与身体的关系打破了胡塞尔那种基于"旁观者的意识"分析基础上的观念论。

2.　身体是一个物的观点还明显表现在胡塞尔的区域本体论中，那里把物和心灵(Seele)都视为具体的领域，见第30页，第133页注。"Leib"一词的使用并没有突破胡塞尔对实在所作的原则区别。例如，他在第71页说："那个包含着我们的身体(leib)的物的世界不断地呈现于我们的知觉面前。"在《作为严格科学的哲学》第298页，胡塞尔谈到"某种被称为身体(Leiber)的物理物"。意识通过身体而与物理自然的统一体发生联系，参见《作为严格科学的哲学》第319页和《观念》第一卷第70页。被称为"Leib"的物理物是某种特殊的东西，因为它的重要作用是作为意识的承载者。因此，作为纯粹心理学之对立物而被排除的是纯粹物理学或"纯粹物理经验"的对象，《胡塞尔全集》，第III卷，第393页。

3—1—16

1. 《作为严格科学的哲学》,第 293 页。

2. 第 95 页。

3. 第 107 页。

4. 《作为严格科学的哲学》,第 294 页。

5. 见本书 3—3—S2—2。

6. 第 48 页,第 52 页注。

7. 《观念》,第二卷,第 27、208 页。

8. 第 94 页。

9. 第一章中所讨论的自然世界还包括文化产品、用具等等,第 50 页。而在自然态度中,我们将这一切都抽象掉了,《观念》,第二卷,第 3、14、16、282、190 页。

10. 《胡塞尔全集》,第 III 卷,第 97 页。

11. 见本书 3—3—S2—1。

12. 第 70、103 页。

13. 第 95 页注,第 103 页。

14. 第 89 页注 1,第 93 页。

15. 第 64、182 页;另见《逻辑研究》,第二卷,第 391 页。

16. 第 4、94、106 页。

17. 《作为严格科学的哲学》,第 294 页。

18. 见本书 2—2—6。

19. 这个概念或许是从洛采那里借用来的。见手稿,第 324 页注。

20. 《作为严格科学的哲学》,第 310—312 页。

21. 第 106 页。

22. 第 93 页。

23. 见本书 3—5—2。

24. 第 93 页。

25. 第 95 页注。

26. 第94、96、106页。

3—1—17

1. 第108、115、142页，第318页以下。

2. 利科：《胡塞尔〈观念〉II中的分析和问题》，第14、152页。

3. 《观念》，第三卷，第21页。

4. 《观念》，第二卷，第174页。

5. 同上书，第175页。

6. 同上书，第25页，第27页注。

7. 同上书，第139页；另见《观念》，第三卷，第18页。

8. 《观念》，第二卷，第181页。

9. 关于胡塞尔在《逻辑研究》之后与狄尔泰的关系，见《现象学心理学》，第6页以下，第53页；《作为严格科学的哲学》，第327、329、340页。

10. 《观念》，第二卷，第183页以下，第195、234页；第288页注。在《观念》第二卷第374页注中，胡塞尔已经把人的世界称为"生活世界"。

11. 同上书，第15页以下，第257页以下。另见《逻辑研究》第二卷（第二版）第391页。

12. 《观念》，第二卷，第275页。

13. 胡塞尔在《观念》第一卷第89页注1中说，与因果性观念相对立的动机观念在《逻辑研究》中已经出现，这是对的，见《逻辑研究》，第二卷，第28页。他在《观念》第二卷中主要是在理性现象学中使用了这个概念。

14. 《观念》，第二卷，第208页。

15. 同上书，第120页。

16. 同上书，第142页。

17. 同上书，第183页，第288页注1。

18. 同上书，第180页。

19. 同上书，第282页。

20. 同上书,第218、260页。

21. 同上书,第242页注,第247页。

22. 同上书,第257、269页。

23. 同上书,第172、313、393页。

24. 同上书,第215、232、233页。

25. 同上书,第210、169、193、208页。

26. 同上书,第281页。

27. 同上书,第183页注,第377、170页。

28. 同上书,第180页,第312页注。

29. 同上书,第141、143、179、202、283页;《观念》,第一卷,第108和142页。

30. 《观念》,第二卷,第171、180页。

31. 同上书,第177页注,第290、297、313、325页,第301页注。

3—2—1

1. 第94页,第77页注1。

2. 第93、165页;《作为严格科学的哲学》,第312页。

3. 胡塞尔谈到了"内在的超越性"(《笛卡儿沉思》,第134、138页)、"观念的内在性"(第95页)、一种"观念的内在存在"(第80页)。

4. 第120、142页。

5. 第177页注,第141页。

6. 《笛卡儿沉思》,第115页注。

7. 《欧洲科学的危机》,第182页以下,第251页,第265页注。

8. 《观念》,第三卷,第71页以下。

9. 《观念》,第三卷,第71、75页。

10. 《形式的和先验的逻辑》,第216页;《欧洲科学的危机》,第82页注。

11. 芬克:《胡塞尔的现象学哲学》,第350页;胡塞尔谈到了"最大

的现代之谜”,《形式的和先验的逻辑》,第 34 页;《欧洲科学的危机》,第 82 页。

12.　《观念》,第三卷,第 75 页;参见《欧洲科学的危机》,第 184 页。

13.　手稿,第 324 页。

14.　《观念》,第三卷,第 74 页。

15.　芬克,前引书,第 359 页;《观念》,第一卷,第 166 页注;《观念》,第三卷,第 150、154 页;参见《笛卡儿沉思》,第 119 页;《形式的和先验的逻辑》,第 224 页;《欧洲科学的危机》,第 89 页。

16.　芬克,前引书,第 377 页。

17.　《笛卡儿沉思》,第 116、33 页;《形式的和先验的逻辑》,第 114、202、203、204、223 页;《欧洲科学的危机》,第 82 页注 3。

18.　《作为严格科学的哲学》,第 302、321 页;《欧洲科学的危机》,第 201 页以下,第 187 页以下;《笛卡儿沉思》,第 118 页。

19.　《观念》,第三卷,第 74 页。

20.　《世界和历史》,第 150 页。

21.　后记,第 145 页。

22.　《欧洲科学的危机》,第 185 页以下,第 266 页。

23.　《形式的和先验的逻辑》,第 4、214 页;另见《欧洲科学的危机》,第 171、192 页;《作为严格科学的哲学》,第 317 页;《笛卡儿沉思》,第 164 页。

24.　《笛卡儿沉思》,第 32、116 页;《形式的和先验的逻辑》,第 204 页注。

25.　《形式的和先验的逻辑》,第 221、204、207 页。

26.　《形式的和先验的逻辑》,第 208 页;《观念》,第一卷,第 93 页。

27.　《形式的和先验的逻辑》,第 223 页;《观念》,第一卷,第 93 页。

28.　《形式的和先验的逻辑》,第 151 页注,第 26 页。

29.　见本书 3—3—S1--3。

30.　根据大英百科全书的文章,《胡塞尔全集》,第 IX 卷,第 253 页。

31. 前引书，第 254 页；参见《欧洲科学的危机》，第 190 页注。

32. 后记，第 152 页注；另见芬克，前引书，第 377 页。

33. 《形式的和先验的逻辑》，第 141、201、241、249 页。

34. 《观念》，第三卷，第 88 页注，第 92 页。

35. 《形式的和先验的逻辑》，第 224 页。

36. 后记，第 147 页。

37. 《欧洲科学的危机》，第 169 页注 1。

38. 《形式的和先验的逻辑》，第 135 页注，第 224 页。

39. 芬克，前引书，第 376 页注，第 358、364 页。

40. 比莫尔：《胡塞尔哲学发展的决定性阶段》，第 53 页以下。

41. 同上书，第 69 页。比莫尔在该书第 46 页大量引用了胡塞尔致霍金的信来反驳芬克的观点，但正如胡塞尔自己在这封信中所说的那样，该信依据的是《逻辑研究》的构成概念。从比莫尔在第 54 页引用的胡塞尔致狄尔泰的信(1911 年 7 月 5 -6 日)和其他材料来看，胡塞尔在转向先验观念论后不再持有这种观点。他认为对现象背后的存在的断定是一个荒谬的假定。

42. 《意义和存在》，第 18 页。对构成概念的相同看法还出现在索科洛夫斯基的《胡塞尔构成概念的形成》第 60、137、185 页。这个看法与该书第 133 页叙述的胡塞尔本人的观点是矛盾的。

43. 《观念》，法译本，第 XX 页。

44. 有关例证参见 C.A. 凡·鲍尔森：《现象学和本体论》，第 308 页注，第 311 页。

45. 因此，“意义”和“存在”这两个概念在胡塞尔的使用中发生了内在的变化，尤其是他宣称世界是在意识中构成“其意义和存在”的，世界从绝对意识那里获得其“意义和存在”，《形式的和先验的逻辑》，第 148 页；《笛卡儿沉思》，第 117 页。

46. 这里显露出一条清晰的解释史线索。在芬克 1933 年的文章之后，几乎所有的人都接受了对胡塞尔的观念论解释。1945 年后，以梅劳

庞蒂为先导的存在主义解释开始出现。梅劳—庞蒂的影响至今仍然十分强烈，致使历史上的胡塞尔变得面目全非。

47. 芬克:《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》,第373页。

48. 同上书,第378页。

49. 同上书,第373页注,第369页。

50. 我们已经讨论过利科的这个观点,见本书3－1－14。

51. 胡塞尔的这本样书现收在鲁汶胡塞尔档案馆中。

52. 这个索引收入在《胡塞尔全集》,第III卷,第433页。

53. 第116、39页;另见《逻辑研究》,第二卷,第108页。

54. 第106、35页。

55. 在此,我不拟讨论瓦尔根据《经验和判断》所作的论证。我们在德·韦伦斯的《现象学的意向性观念》第125页注中看到了相同的观点。利科也指出,"亲自显现"的特征具有一种实在论的倾向。他认为胡塞尔著作中既有观念论倾向(体现在构成和"创造"等概念中),又有一种直观论倾向(它早于现象学还原)。他象韦伦斯一样注意到了一种意义概念(观念论因素)和表象概念(实在论因素)之间的辩证法,见他的《胡塞尔(笛卡儿沉思)研究》,第100页。

56. 见本书2－1－S3－4。

57. 利科:《观念》法译本,第7页注6。"毫无疑问,将直观(seeing)整合到构成之中是现象学哲学中最费解的问题。"

58. 第7、39页,第34页以下,第42页注。

59. 胡塞尔哲学的一个鲜明特征在于,构成概念相对于不同物具有不同含义,因为每一对象类型都对应于一个独特的体验方式。参见《形式的和先验的逻辑》,第243页。

60. 见本书2－1－S1－6。

61. 芬克:《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》,第228页。

62. 见本书2－1－S3－1。

63. 《现象学的运动》,第148页。

64. 乌蒂茨:《康德研究》(1933年),第376、373、375页。

65. 利科:《观念》法译本,第XXIII、XXXVI页。

66. 《关于内在时间意识现象学的讲座》,第378页注。

3—2—2

1. 第97页注;另见《欧洲科学的危机》,第54页。

2. 第87页注,第97、100页;《观念》,第二卷,第207页。

3. 第72、315页。我们在这里已经看到了胡塞尔对直观性的知觉空间与数学空间的著名区别,另见《观念》,第二卷,第84页注,第87页,第77页注。

4. 第100页;另见《物与空间》,第6页注。

5. 见本书3—2—4。

6. 《作为严格科学的哲学》,第308、311页;《观念》,第一卷,第146页;第二卷,第84页以下,第169页以下;第三卷,第4、65页。

7. 第102页;《欧洲科学的危机》,第130页。

8. 《观念》,第二卷,第65页以下,第76、87页;第三卷,第67页。

9. 《胡塞尔全集》,第III卷,第100页;《观念》,第一卷,第297、299页;第三卷,第36页注1,第3、43页。

10. 第137页。

11. 《观念》,第三卷,第3、44、62页。

12. 同上书,第60页,第63页以下。

13. 《逻辑研究》,第二卷,第65页;第三卷,第133页。

14. 《算术哲学》,第230、249、251、264、272页;《基本逻辑的心理学研究》,第173页。

15. 《欧洲科学的危机》,第23页以下。

16. 第89、101页;《现象学的观念》,第80、81页。

17. 第102页。

18. 第100、79页。

19. 《作为严格科学的哲学》，第311页；《观念》，第一卷，第72、97页。

20. 第73页；《观念》，第二卷，第132页。

21. 见本书3－1－6。

22. 第101页。

23. 第100页。

24. 《欧洲科学的危机》，第76、83、86、94、407－408页。

25. 见本书3－1－13。

26. 《欧洲科学的危机》，第93、99页。

27. 《欧洲科学的危机》，第138、151、177、154页，第191页以下；《经验和判断》，第49页。

28. 因此，所谓自然科学世界向生活世界的还原在《观念》第一卷中已经出现了，确切地说，那里实际上实施了这个还原。胡塞尔的实际分析又一次走在了他的方法论反省的前面。

29. 《作为严格科学的哲学》，第299页；《第一哲学》，第二分册，第285页。

30. 在《观念》第二卷中，胡塞尔已经区分了自然态度和自然主义态度。

31. 《欧洲科学的危机》，第51页。“Umkleidung”一词出现在《观念》第一卷第99页。

32. 因此，胡塞尔在“后记”中明确指出，第二种还原，即生活世界向主观性的还原是“决定性的步骤”，第139页。我对生活世界概念的历史考察将再一次表明，用这个主题来反对胡塞尔的观念论是何等的错误。任何这样的努力都必须绕过这样一个事实，即《观念》第一卷已经把生活世界当作证明观念论的起点。除非我们接受梅劳－庞蒂而非胡塞尔赋予生活世界概念的本体论含义，生活世界这个主题才可能与胡塞尔的观念是抵触的。对此，H. G. 伽德默尔在《现象学的运动》第31页正确地指出：“这样的不和谐关系事实上是不存在的。”

3—2—3

1. 见本书3—1—13。

2. 第179、181、185、265、201、202页。

3. 第二部分揭示了先验意识，而以后各部分都是在先验意识范围内所进行的具体探索，见第121、123、139、141、144、159、162、168、184、204、266、279、306、309、313、316、319页，第177页以下，第201页注。

4. 第184页。

5. 芬克：《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》，第364页。

6. 同上书，第364页注。

7. 第187页注。

8. 第182页，第266页注；《逻辑研究》，第三卷，第16、170页。

9. 第183页；《逻辑研究》，第二卷，第384页；《现象学心理学》，第282页。

10. 第182页注和第187、202、142、278页。

11. 第185页。

12. 见本书2—1—S3—5。

13. 《现象学心理学》，第176、32页。

14. 第279、281页。

15. 对胡塞尔来说，"严格意义上的对象"也可以指先验现象学中的经过再解释的对象。在这里，"严格意义上的对象"是同一性一极或各种性质的承载者，第265页，第281页注。

16. 第265页。

17. 第279、281页。

18. 第206页。

19. 第184页。在《欧洲科学的危机》中，胡塞尔的这个论证只与心理学还原有关，见该书，第245页。

20. 见A.德·韦伦斯：《歧义性的哲学》，第89页。

21. 芬克，前引书，第350、361页。

22. 这是芬克在前引书第351页中已经批判的一种普遍误解。胡塞尔的确谈到了还原的“步骤”，但这只是就这一个还原的后果而言的，见第3、59、108页。

23. 关于这种被改变为意向对象的对象，见第187、189、193、207、275、161、194、198、270页。

24. 见本书2—1—S3—4。

25. 见本书3—1—12。

26. 见本书2—1—S3 6。

27. 第184、185、155页。

28. 第220、205页。

29. 见本书3—2—4。

30. 见本书3—2—4。

31. 第94页注，第104页；《笛卡儿沉思》，第16、73页。

32. 芬克，前引书，第348、355、383页。另外两个自我是先验意识自我和心理学意识的自我，见《笛卡儿沉思》，第15页；《经验和判断》，第二分册，第99页。

33. 第266、180页。

34. 见本书G—1—2。

35. 见本书G—1—3；《欧洲科学的危机》，第80页。

36. 《欧洲科学的危机》，第93页；《观念》，第一卷，第120页。

37. 《欧洲科学的危机》，第74页以下，第85页以下。

38. 同上书，第182页以下，第207页以下，第261页以下。

39. 《现象学心理学》，第278、295、270、344页。

40. 见《现象学心理学》，第177页；《笛卡儿沉思》，第13、15、73、97、134页。

41. 见本书3—1—13。

42. 第141、143页。

43. 《欧洲科学的危机》,第 158 页。

44. 《逻辑研究》,第一卷,第 X、XI 页。

45. 《观念》,第一卷,后记,第 147 页;《胡塞尔全集》,第 IX 卷,第 327 页。

3—2—4

1. 见本书 1—1—S3—2。

2. 《欧洲科学的危机》,第 169 页注 1;另见《观念》,第一卷,第 193、269 页。

3. 因此,胡塞尔针对引自《欧洲科学的危机》中的一段话补充了如下评论:"在这个背景下所进行的进一步反思将表明,依据相关联系的问题来考察人的主观性必然蕴涵着对这个问题之意义的彻底改变,这最终必然导致向先验主观性的现象学还原。"这个转变是在"《逻辑研究》问世后若干年中发生的"。

4. 第 268、274 页。

5. 第 222—235 页,第 274 页注 1。

6. 第 214—218 页。

7. 第 266 页注 1。

8. 第 195、216 页,第 267 页注。《逻辑研究》的"认知本质"(质料和性质加上充实性)现在被称为"被充实的断定意义",第 304、298 页。

9. 第 266 页;另见《逻辑研究》,第二卷(第二版),第 397 页。

10. 第 268、274 页。

11. 见本书 2—1—S3—2。

12. 第 197 页,第 213 页注。

13. 第 273 页。

14. 这个概念在《逻辑研究》中已经出现,不过仅仅是具有一种意向活动的意义。

15. 关于如是所指的对象,见第 204 页注,第 184 页。

16.　第188页注，第269页注。

17.　第127、191、193页；《关于内在时间意识现象学的讲座》，第484页注。

18.　第188页注，第196、209页。

19.　第79页。

20.　第209页注，第213页。

21.　第210、213页。

22.　第270页注1，第273页。

23.　《逻辑研究》，第三卷，第83页。

24.　第125页注。

25.　第255、195页，第260页注。

26.　《形式的和先验的逻辑》，第49页以下。

27.　见本节(C)。

28.　《逻辑研究》，第二卷，第160页以下，第165页，第372页注1，第378页注9，第405页以下。

29.　见本书2－1－S1－5。

30.　《关于内在时间意识现象学的讲座》，第454页。

31.　《逻辑研究》，第三卷，第83页。

32.　第269、213页。

33.　对于所指对象来说，这些属性可以被再次称为主观性的。当我们以一种直率的态度指向这个所指对象时，我们只能在反思中渐渐意识到变化的属性，第313、314页。《观念》，第二卷，第5页注1。"主观性"这个概念也是在一种相对的意义上使用的，正如感觉物对于物理物而言是相对的一样。《作为严格科学的哲学》，第311页注1；《欧洲科学的危机》，第129页。

34.　第270页注，第275页。

35.　我将不涉及另一种观念系列的扩展，它对于胡塞尔的发展来说不是那么重要。胡塞尔在《观念》第一卷中还提到了非逻辑的或情感活动

的关联项。例如，我们在评价活动中指向的是一个价值，这种被指向的东西不象在逻辑活动中那样是一种“有待于把握”的东西(a grasping)，而是一种构成着一个关联项的意向“转向”(Zuwendung)。由于它不是把握活动，因而也就不是一种严格意义上的对象化活动——尽管它在潜在的或内隐的意义上是对象化的。当我们处于转向某种价值的状态中时，我们可以向一种把握活动过渡，这个过渡将构成一个价值的“对象”，见第 66、120、305、319 页，第 240 页以下，第 197 页以下、第 250 页以下。同样，美也成为对象自身中的某物，而不象在《逻辑研究》中那样是一个反思的谓词。“某种美的东西”不再意味着“这里存在着某种使我感到愉悦的东西”。见《观念》，第二卷，第 14 页以下；《算术哲学》，第 279 页；《逻辑研究》，第二卷，第 713 页(第一版)。

36. 见本书 2—5—S2—2。

37. 第 275、256、259、262 页。

38. 第 195、306 页；《关于内在时间意识现象学的讲座》，第 430 页。

39. 第 112、196 页。

40. 第 195 页，第 196 页注 1；另见《逻辑研究》，第一卷，第 XIV 页。

41. 第 323 页。

42. 第 204、59 页。

43. 《形式的和先验的逻辑》，第 216 页；《观念》，第一卷，第 315 页。

44. 《欧洲科学的危机》，第 193 页；《作为严格科学的哲学》，第 317 页。

45. 第 177 页；《作为严格科学的哲学》，第 301、315 页，第 319 页注 1。

46. 第 176 页注，第 287 页。

47. 第 281、300、302 页。

48. 第 281 页以下，第 288、298、304 页。

49. 第 287 页。

50. 第 296、298 页。同样，被充实的意义和“严格意义上的对象”之

间是没有区别的，尽管二者在对物的知觉中是不同的。

51.　第266页。

52.　《胡塞尔〈笛卡儿沉思〉研究》，第95页。利科的评论针对的是第三沉思，它对应于《观念》第一卷第四篇。（此外，利科认为观念论的胜利是徒然的，在他看来，那种被悬搁的东西又复活了，见下面关于同一性对象的论述。）

53.　见利科：《观念》法译本，第265页注。

54.　第266页注，第269页。

55.　同注53。

56.　见利科：《〈观念〉第二卷问题之分析》，第360页注2。

57.　第268页。

58.　即使从心理学的角度来看待这种分析（这通常是可能的），这种向外界的突破也是不可能的。在那种情况下的确存在着一个外部世界，但我们不能把它等同于"严格意义上的对象"。正如在《逻辑研究》中那样，"与对象的关系"——从心理学意义上说——也是一种与纯思对象的某种内在要素的关系。《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》对于这一点也没有给出应有的说明，见该书第363页；另见《观念》，第三卷，第85页以下；《现象学心理学》，第177、431页。

59.　第93页。

60.　《形式的和先验的逻辑》，第208页。

61.　第202页；《关于内在时间意识现象学的讲座》，第27、364页。

62.　第268页注；《笛卡儿沉思》，第22、90页。

63.　关于主观间性的物，见M.特尼森：《论他者》，第76页；A.迪莫尔：《爱德蒙·胡塞尔》，第38页。

64.　第314、316页。

65.　第93、176、280、287、298页。

1. 第168页。

2. 《作为严格科学的哲学》,第302页;《观念》,第一卷,后记,第147页;《胡塞尔全集》,第IX卷,第247、294页。

3. 第168、144页;《胡塞尔全集》,第III卷,第394页;《逻辑研究》,第二卷,第369页。

4. 第143、184页;《欧洲科学的危机》,第212页。

3—3—S1—1

1. 关于先验现象学的先天性问题,见第5、33、153页。

2. 《作为严格科学的哲学》,第314页以下。这并不意味着《作为严格科学的哲学》没有作出这个区别。包括描述心理学在内的心理学依据的是自然态度,因此,它们决不可能具有哲学的意义,第298、299页。同样,在《观念》第一卷中,胡塞尔也没有提到先验现象学与本质心理学的不同。

3. 《观念》,第一卷,后记,第146、159页;《现象学心理学》,第247、264、267、269、295页。

4. 见本书2—2—4。

5. 见本书2—2—2。

6. 第133—141页;另见《逻辑研究》,第二卷,第245页(第二版)。这种形态本质的学说是用以描述生活世界的工具。在《欧洲科学的危机》中,胡塞尔阐述了客观的一逻辑的先天性物理学是如何以先天的生活世界为依据的,第143页。尽管生活世界是主观一相对性的,但它具有一种确定的"类型学"(Typik)意义,因此才可能有一个关于生活世界的本体论。在《作为严格科学的哲学》中,胡塞尔谈到了人类文化形式中的形态学结构,它是历史学家的描述对象,第323页。在这一方面,狄尔泰是一个例子,参见《形式的和先验的逻辑》,第89、257页。胡塞尔的这种类型理论深受他在哈勒时期的同事B. 埃德曼的影响。

7. 第6、138、166、312页,第296页以下。

8. 关于这个想法至少可以参见《观念》第一卷第141页。

3—3—S1—2

1. 《欧洲科学的危机》，第205页；《现象学的观念》，第292页。

2. “纯粹”(rein)一词还有第三种用法，即“纯粹自我”。我这里使用的“自我”概念是广义的，它包括一切意识。

3. 《胡塞尔全集》，第III卷，第65、183页；《欧洲科学的危机》，第238页；《现象学的观念》，第241、243页。

4. 《胡塞尔全集》，第III卷，第64页；《现象学的观念》，第241、243页；芬克：《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》，第359页。

5. 这里也可以使用“划界”(abgrenzen)这个表达，它在涉及先验还原时也引起了大量的误解。另见《胡塞尔全集》，第III卷，第50、57页。

6. 第95页。

7. 《观念》，第二卷，第90、120、139、143、169页，第110页注，第124页注；第三卷，第5、6页。

8. 第103页。

9. 另见《逻辑研究》第二卷(第二版)，第357页注1，第373页注1，第399页注1；第三卷，第232、236页。

10. 第103页注；《作为严格科学的哲学》，第302、319页。

11. 见本书2—1—S1—4。

12. 见本书3—1—12。

13. 第105页。

14. 后记，第140页。

15. 见本书3—1—12。

16. 《欧洲科学的危机》，第7页。

17. J.贝德纳尔斯基从胡塞尔的遗稿中引用了一些值得注意的论述，见《胡塞尔还原概念的几种含义》，第59页，第339页注1、2、3。

18. 《笛卡儿沉思》，第182页。

19. 第163页。

20. 《现象学的观念》，第109页。引自遗稿中的这些引文可参见H.

德吕厄:《胡塞尔的现象学心理学体系》,第 317 页;L.埃利:《胡塞尔先验现象学中的先天性危机》,第 72 页。

21. 《斐多篇》,67d;另见许茨:《胡塞尔对于社会科学的重要性》,第 87 页。

22. 《从经验的观点看心理学》,第 1、37 页;《宗教和哲学》,第 217 页以下。

23. 第 87 页。

24. 第 103 页。

25. 《观念》,第二卷,第 161、175 页。

26. 同上书,第 29、174、181、209、211 页。

27. 同上书,第 138 页。

28. 同上书,第 177、183、190、228 页。

29. 《作为严格科学的哲学》,第 298 页。

30. 第 48、52 页;《作为严格科学的哲学》,第 298 页。

31. 《作为严格科学的哲学》,第 319 页。

32. 关于意识的非空间性,见《观念》,第二卷,第 29、33、150、153 、177、187 页,第 167 页注。

33. 见本书 2－1－§2。

34. 《逻辑研究》,第二卷,第 336 页(第一版),第 358 页(第二版)。

35. 第 162 页注。我不准备讨论这种时间分析,因为它对胡塞尔思想的发展没有什么影响。

36. 《关于内在时间意识现象学的讲座》,第 369、422、475 页,第 419 页注。

37. 第 162—167 页,另见第 69、77、82 页;《作为严格科学的哲学》,第 312 页注。

38. 《作为严格科学的哲学》,第 319、313 页;《观念》,第一卷,第 161 页注。

3—3—S1—3

1. 《笛卡儿沉思》，第63页。

2. 同上书，第70页注。

3. 后记，第147页。

4. 第105页注。心理学意识也被称为先验意识的意向对象。《逻辑研究》，第二卷(第二版)，第359、361页。

5. 《笛卡儿沉思》，第213页注。

6. 见本书3—1—13。

7. 必须说明，这里所说的幻象并不是就通常意义而言的，而是“先验幻象”，《现象学的观念》，第295页。

8. 见本书3—3—S1—3。

9. 当我们把作为自我极的纯粹自我等同于先验意识的时候，情况更是如此。

10. 胡塞尔认为，反思的诸形式对于自然态度来说是“不言而喻的”，第148页。《逻辑研究》的分析足以说明，反思的方向并不会自动地指向先验意识。我们有时发现，胡塞尔对先验还原的说明是在对反思进行讨论之后出现的。关于对作为“个人”的自我的心理学反思，见第95、160页，第50页注，尤其是《第一哲学》，第二分册，第79页。

11. 《笛卡儿沉思》，第102页。

12. 同上书，第25、118、179页，第102页注；《形式的和先验的逻辑》，第241页。

13. 关于“自我对象化”这个概念，见《欧洲科学的危机》，第116、156、183、186、190页；《笛卡儿沉思》，第130、157、159、168页；《形式的和先验的逻辑》，第222页以下，第243页。

14. 见G.布兰德：《世界、自我和时间》，第65—70、97页。

15. 见本书3—2—3。

16. 芬克：《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》，第315、372页。

17. 《第一哲学》，第二分册，第77页。

18. 第70、104页。

19. 见本书3—1—14。

20. 第143页。

21. 第103页。

22. 第104页。

23. 第16页。贝格尔对胡塞尔描述的世俗意识状态作了如下有趣的评论:"我们是片面的(befangen),但却不是被禁锢的(gefangen)。"

24. 本质还原和心理学还原的混淆表现在将两种还原的结果混为一谈:即把本质等同于意义,特别是把本质混同于先验意义。我们不能象康德主义者的解释那样把先验还原的剩余物等同于本质还原的剩余物。甚至连芬克的文章也没有摆脱这种解释,波斯(Pos)在其题为"现象学的局限"(1949年)的文章中辩护了这种解释。在波斯看来,主观性解释中的主观性原则正如理念原则之于柏拉图一样。知识的基础只能在一种先验模式中去寻找。对柏拉图来说,这个模式是一种本体论秩序,而对于胡塞尔的先验意识来说,这个模式把经验可能性的先验条件投射到世界。类似的解释还可参见T.阿多尔诺的文章"胡塞尔和观念论问题"。在他看来,胡塞尔把先验意识归结为一种纯粹的可能性。

把先验还原与本质还原等同起来的不仅是康德主义的解释者们,而且还有早期新托玛斯主义的解释者。见《现象学》,1932年。R.克雷默在其文章中把两种还原等同起来,因为它们都把存在置于括号之中,第63、69页。

此外,在近来那些深受存在主义影响的文献中,我们也看到了本质与意义的等同。梅劳—庞蒂经常变换着使用这两个概念。这是因为他错误地认为,胡塞尔的先验还原同时也就是本质还原,见《知觉现象学》,第430页注1。

25. 芬克:《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》,第379页注。

26. 同上书,第332、338、340页。

27. 同上书,第345页,另见第334页以下。

28. 同上书，第376页。

29. 世俗水平上的本质心理学即理性心理学是幼稚的（见《胡塞尔全集》，第III卷，第394页）或教条的（见《观念》，第三卷，第73页以下，第80、81页）。

30. 第58、69页。

31. 第60、125页。

32. 第85、87页。

33. 第111页。

34. 第119页，另见第113、114页。在后记第143页，胡塞尔明确告诫人们不要把先验现象学当作唯一一门先天科学。与作为"第一哲学"的先验现象学（见《观念》，第一卷，第5、148页）并存的还有一种作为第二哲学或形而上学的关于事实的现象学。

35. 见P.考斯顿鲍姆：《巴黎演讲》（英译），第XLV，LXXXII页。

36. 《观念》，第二卷，第301页；《欧洲科学的危机》，第222页。

37. 第105页注。胡塞尔还谈到了作为"属人的自我"（human ego）的个人。我们已经在《逻辑研究》中看到这个关于个人的定义。胡塞尔在哈勒时的同事和朋友施通普夫也采取了这个看法，他把自我界定为"由身体和精神状态构成的一个整体，后者通过心物（因果）关系而与身体联系起来"，《知识论》，第二卷，第826页。

38. 见本书3—3—S2—2。

39. 《笛卡儿沉思》，第101、191页。特尼森：《他者》，第58、148页。

40. 《笛卡儿沉思》，第62、99页。胡塞尔在《笛卡儿沉思》第100页首次谈到了这个自我极。

41. 《观念》，第二卷，第102页。我们尤其应当注意的是不要把纯粹自我的同一性混同于那种不断使自己与其它同一性主题——即先验意识和心理学意识的同一性——认同的自身同一性。

42. 第109、160、169、192、253页。

43. 第110页注1。

44. 《逻辑研究》,第二卷(第二版),第354页注1、361页注1和第363页注1。

45. 第160页。

46. 《现象学的运动》,第140页注1。

47. 第110页;《观念》,后记,第142页。《观念》第一卷对《逻辑研究》中第四和第五逻辑研究的改造并不在于引入了纯粹自我,而在于其它方面的修正。参见《逻辑研究》,第二卷(第二版),第347、359、361、365、382、399、439页,第350页注1,第357页注1,第369页注1,第373页注1。另见《逻辑研究》,第三卷,第232、235页,第241页注。

这样,作为自我极的纯粹自我形成了一个可以与向先验观念论的转向区别开来的独立主题。承认绝对自我与接受先验观念论之间不存在一种不可分割的联系,一个明显的事实是,萨特和古尔维奇(Gurwitsch)在心甘情愿地使用先验还原时又拒绝了纯粹自我。见萨特:《自我的超越性》,第85 123页;古尔维奇:《意识的非我本学观念》,第325、338页。

胡塞尔的先验意识经常被人们等同于这种形式的、无内容的自我极,并因此而受到批判。见H.阿塞米森:《胡塞尔现象学中知觉的结构分析问题》,第39页以下,第50、97页;F.海涅曼:《存在哲学:生存还是毁灭?》,第53页以下,第58页。不难看出,将先验意识等同于这种形式自我与康德关于先验意识的解释十分契合,因为胡塞尔将这种自我与康德的自我进行了比较,并使用了这样一个为人熟知的公式:"'我思'必须能够伴随着我的一切表象。"见《观念》,第一卷,第109页。对康德来说,这种同一性自我是知识之可能性的最高条件。无论海涅曼还是凡·鲍尔森都是在这个意义上来解释先验意识的,即把它理解为作为知识可能性之条件的形式的、空洞的自我,见鲍尔森:《关于胡塞尔现象学的自我的若干评论》,第33页注。纳托普也把胡塞尔后来对纯粹形式自我的承认解释为向康德主义迈进了一步,见《胡塞尔的〈观念〉》,第225页。那种将先验意识的无名状态(anonymity)与反思自我的无名状态等量齐观的看法与这种解释如出一辙。后者是先验现象学化的自我,见《第一哲学》,第二分册,第432页.

它限于任何自我对象化和主题化状态，见凡·鲍尔森：《胡塞尔现象学和本体论改造》，第494页，第496页注。

与所有这些解释相反，我们应当注意到，胡塞尔的“我思”只是作为一个单子的先验意识整体内部的一个要素。此外，它不具有康德式的自我所具备的功能。

3—3—S2—1

1. 这种区别在这里不具有原则的重要性。但它也不是无关紧要的。描述心理学的目的是描述那种摆脱了“自然含义”(它是通过与身体的联系而产生的)纯粹心理内容。这种净化在先验现象学中的确得到了更加彻底地实施，因为它把物理的东西视为意识的一个关联项，而纯粹心理学则仍然承认一种心物统一体，只是对意识的物理基础存而不论。这种心理学更容易倒退到自然主义世界观，《观念》，第一卷，第143页；《作为严格科学的哲学》，第312、313页。

2. 《观念》，第二卷，第297、291、293页。

3. 同上书，第121、125页；《作为严格科学的哲学》，第310页。

4. 《观念》，第三卷，第3页以下。

5. 《观念》，第三卷，第42页。

6. 《作为严格科学的哲学》，第295页；《观念》，第一卷，第44、45页。

7. 《作为严格科学的哲学》，第294、308页；《观念》，第二卷，第65页。胡塞尔关于物的哲学，见《观念》，第三卷，第4、30页；《观念》，第二卷，第41—54页；《作为严格科学的哲学》，第310页。

8. 《观念》，第三卷，第43页。

9. 《作为严格科学的哲学》，第304、320页。关于利普斯，见《观念》，第一卷，第151页。

10. 《作为严格科学的哲学》，第309页。

11. 《观念》，第二卷，第92、133、138页。

12. 《作为严格科学的哲学》，第313页注，第308页。

13. 同上书,第 303- 320 页。

14. 第 34、159 页;《作为严格科学的哲学》,第 304 页。

15. 第 2 页;另见《作为严格科学的哲学》,第 315 页。

16. 第 56 页;《作为严格科学的哲学》,第 290 页注,第 308、321 页。

17. 见《欧洲科学的危机》,第 48 页。

18. 《观念》,第三卷,第 60 页以下。

19. 《作为严格科学的哲学》,第 318 页。

20. 同上书,第 303 页注,第 319、321 页。

21. 见本书 3-2-2。

22. 《观念》,第二卷,第 296 页。

23. 同上书,第 132 页。

24. 同上书,第 54、120、125、131、136 页;《观念》,第一卷,第 175 页;《作为严格科学的哲学》,第 310 页,第 312 页注。

25. 《观念》,第二卷,第 121 页以下。

26. 胡塞尔在这里谈论更多的是动机问题。动机是支配心灵生活的一个基本规则,见《观念》,第二卷,第 189、220 页。自然主义观点把心理内部的和心灵之间的联系都解释为因果性联系--后者是一种"人际因果关系",见《观念》,第二卷,第 141、184 页;第三卷,第 20 页。

27. 《观念》,第二卷,第 132、135、276、280、285 页,第 290 页以下;第三卷,第 17 页。这个直接依赖性问题有待于进一步的经验研究,《观念》,第二卷,第 295 页;《作为严格科学的哲学》,第 295、319 页。

28. 《观念》,第二卷,第 135 页以下,第 142、295、299 页;第三卷,第 17 页。胡塞尔将具有一次性历史的意识与在相同状态下可重复出现的物对立了起来。

3-3-S2-2

1. 第 104 页以下;另见《胡塞尔全集》,第 III 卷,第 86 页。

2. 《作为严格科学的哲学》,第 314、320 页。

3. 第93页。

4. 第119页。

5. 后记，第147页。

6. 《作为严格科学的哲学》，第299页；《观念》，第一卷，第118页。

7. 《逻辑研究》，第二卷（第二版），第22页；《作为严格科学的哲学》，第299页。

8. 见本书2－2－4。

9. 第48、108页。

10. 第118页；手稿，第122页。在此基础上，一门关于先验事实的科学可以作为第二哲学而存在。

11. 第46页注；《作为严格科学的哲学》，第300、303页。

12. 第115页。

13. 《作为严格科学的哲学》，第314、302、294、336页；《观念》，第一卷，第38页。

14. 第46页注。如同对待自然态度一样，只要不涉及哲学，胡塞尔决不反对一般的物理学，见第107页；另见《逻辑研究》，第二卷（第一版），第341页。

15. 《关于逻辑代数的演讲》，第260页。

16. 《作为严格科学的哲学》，第291页注1。

17. 同上书，第298页注；另见《欧洲科学的危机》，第208页。

18. 《观念》，第二卷，第158页。

19. 同上书，第295页；《作为严格科学的哲学》，第295页，第312页注。

20. 比较《逻辑研究》（第二版），第336、338和《观念》，第一卷，第77、93、184页。

21. 《作为严格科学的哲学》，第312页注；《观念》，第二卷，第297页。

22. 《作为严格科学的哲学》，第302、321页。

23. 同上书，第297页注。

24. 见本书2—2—2。

25. 《作为严格科学的哲学》，第321页。

3—4—1

1. 对一般科学的悬搁也包括对诸观念学科的悬搁，见第47、56、96、114、118、142页。

2. 第51页。

3. 第114、116页。

4. 第115和108页。

5. 《形式的和先验的逻辑》，第197页以下；《笛卡儿沉思》，第57页。

6. 芬克：《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》，第326、332、338、340、380页。

7. 因此，在胡塞尔看来，康德的先验逻辑无非是把那种不能以"直截了当的态度"看到的东西投射到意识之中的实质本体论。

8. 胡塞尔在《笛卡儿沉思》中的确对构成观念进行了毫不含糊的论述，见第111页注、第155、177页。

9. 《观念》，第二卷，第70页以下；《观念》，第一卷，第302页注，第323页；《笛卡儿沉思》，第88页。

10. 第113页；参见《第一哲学》，第一分册，第187页。关于一切间接知识向作为其根源的公理的还原，见本书3—3—S1—1。这些公理直接与现象学相关，因为它们是意识中直接所予的东西。

11. 《笛卡儿沉思》，第39、181页；《现象学的观念》，第296页。

12. 见本书2—5—S2—3。

13. 《形式的和先验的逻辑》，第291页；克拉斯克斯：《胡塞尔空间构成理论》，第28页以下。

14. 《笛卡儿沉思》，第164页；《欧洲科学的危机》，第177页。

3—4—2

1. 第196页注1。

2. 手稿，第113页。

3. 第116页注。

4. 手稿，第114页注。

5. 同上书，第131页。

6. 同上书，第115、121页。关于对素朴的数学明证性的批判，见《第一哲学》，第二分册，第30页以下；《欧洲科学的危机》，第80、143、192页。

7. 手稿，第132、338页。另见《观念》，第一卷，第117页。

8. 《形式的和先验的逻辑》，第244页。

9. 手稿，第132页。

10. 在《形式的和先验的逻辑》中，胡塞尔不再把诸多活动所意指的理念性含义视为一种本质。这个变化与其对 noematic 含义的发现密切相关，它取代了作为本质的理念性含义在《逻辑研究》中的功能。在《形式的和先验的逻辑》，胡塞尔仍旧承认 noematic 的含义与该含义的本质区别。见该书第25、31、55、63、155、160、163、170、176、189页，第36页注。

3—5

1. 《欧洲科学的危机》，第15、72、429页。

3—5—1

1. 《作为严格科学的哲学》，第297页；

2. 芬克：《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》，第321、332页。

3. 《作为严格科学的哲学》，第295页。

4. 《欧洲科学的危机》，第6、62、65、90页。

5. 同上书，第4页注。

6. 《作为严格科学的哲学》，第289页注。

7. 同上书，第292页注。

8. 同上书,第 329 页注。

9. 见《第一哲学》,第二分册,第 16 页。我们在哲学中发现了真正的幸福和快乐,另见《形式的和先验的逻辑》,第 4 页。

10. 《作为严格科学的哲学》,第 331、336 页。

11. 同上书,第 339 页。胡塞尔在《逻辑研究》第一卷中对博尔扎诺对关于世界的智慧与关于世界的知识所作的区分十分赞赏,见第 226 页。

12. 《作为严格科学的哲学》,第 336、324 页。怀疑论在此正如在认识论中一样具有积极的意义。与那种可以得到一种苏格拉底意义上的合理性证明的生活相比,在世界观指导下的生活代表着较低的生存水平,见《第一哲学》,第二分册,第 8 页以下;《形式的和先验的逻辑》,第 5 页。

13. 《作为严格科学的哲学》,第 336 页。

14. 《欧洲科学的危机》,第 4 页注,第 67 页。

15. 现代科学的人不再要求成为一个现实的改造者(马克斯·韦伯)。当胡塞尔在这个背景下谈到科学危机时,他首先考虑到的并不是那种数学—演绎性科学忘却了自己在生活世界中的基础。将这种科学重新放置在生活世界中只是要指出自然科学在一种关于绝对意识的描述科学中仅仅具有一种有限的地位:这门描述科学是克服危机的条件。科学的真正危机在于它拒绝关注人的问题。

16. 普莱斯纳:《现象学——胡塞尔的工作》,第 47、58 页。普莱斯纳谈到了在确立观念科学中表现出的这种"惬意的非介入性状态"。在他看来,这意味着对责任缺乏充分的意识。法伯在《现象学的基础》也提出了类似的批评,见第 94 页。一种对"现实历史需求"漠不关心的哲学"实际上是姑息人们脱离世界的一种方式",第 571 页。

3—5—2

1. 甚至由 A. 罗斯整理出版的胡塞尔遗著《伦理学研究》(1960 年,海牙)在这一点上也是令人失望的。

2. 第 5、119、121 页。

3.　关于康德，见《欧洲科学的危机》，第103、105、112页。

4.　胡塞尔在《观念》第二卷中还提到了狄尔泰，见第137页。

5.　《作为严格科学的哲学》，第335页注；《第一哲学》，第一分册，第219页，胡塞尔在这里称绝对意识是我们"生存于斯、活动于斯、存在于斯"的领域。

6.　《欧洲科学的危机》，第193页；《观念》，第一卷，第319、299页。

7.　第296、299页。

8.　第89页注1、第93页；《笛卡儿沉思》，第190页。

9.　第176　303页。另见《胡塞尔全集》，第IX卷，第254页。

10.　《笛卡儿沉思》，第39页。

11.　见本书3－4－1。

12.　芬克：《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》，第346页。

13.　后记，第161页。

14.　《回忆布伦塔诺》，第160页。

15.　《作为严格科学的哲学》，第333页以下。

16.　同上书，第338页以下。

17.　《第一哲学》，第一分册，第7页。

18.　《笛卡儿沉思》，第4页。另见《第一哲学》，第二分册，第17页。

文献目录

I. 本书引用或参考的布伦塔诺著作

A. 布伦塔诺生前发表的著作

《教职资格答辩的25个论断》，阿舍芬堡，1866年（*Ad Disputationem qua theses... defendet... invitat Franciscus Brentano.* Aschaffenburg，1866。）该文被收入O.克劳斯所编的《哲学的未来》，第133－142页，详见下文B。

《亚里士多德的心理学》，美因茨，1867年（*Die Psychologie des Aristoteles.* Mainz，1867）。

《奥古斯特·孔德和实证哲学》（*Auguste Comte und die positive Philosophie*）。该文被收入O.克劳斯所编的《哲学的四个阶段及其目前状况》，第99－134页，详见下文B。

《从经验观点看心理学》，第一卷，莱比锡，1874年。（*Psychologie vom empirischen Standpunkt.* Erster Band，Leipzig，1874。）第二篇中的第5－9章由布伦塔诺以《心理现象的类别》为题再版，莱比锡，1911年。本书引文出自O.克劳斯所编《从经验观点看心理学》新版，第一篇和第二篇的第1－4章为《从经验观点看心理学》第一卷，而第二篇第5－9章为《从经验观点看心理学》第二卷，详见下文B。

《在哲学领域中失去勇气的原因》，维也纳，1874年（*Ueber die Gründe der Entmutigung auf philosophischen Gebiete.* Vienne，1874）。该文被收入

《哲学的未来》,第83—101页。

《开辟什么样的哲学新纪元》,维也纳,1876年(*Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht*. Vienne,1876)。该文被收入《哲学的四个阶段及其目前状况》,第33—66页,详见下文B。

《关于伦理知识的根源》,莱比锡,1889年(*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Leipzig,1889)。本书引文出自O. 克劳斯所编的新版,详见下文B。

《哲学的未来》,维也纳,1893年(*Ueber die Zukunft der Philosophie*. Vienne,1893)。本书引文出自O. 克劳斯所编的新版。

《哲学的四个阶段及其目前状况》,斯图加特,1895年。本书引文出自O. 克劳斯所编的新版。

《我对奥地利的最后祝福》,斯图加特,1895年(*Meine letzten Wunsche für Oesterreich*. Stuttgart,1895。)

《关于情感理论》(1896年慕尼黑第三届国际心理学大会演讲),慕尼黑,1897年(*Zur Lehre von der Empfindung*. Munich,1897。)该文被收入《感觉心理学研究》,见下文。

《感觉心理学研究》,莱比锡,1907年(*Untersuchungen zur Sinnespsychologie*. Leipzig,1907)。

B. 布伦塔诺身后发表的著作

《关于伦理知识的根源》,O. 克劳斯编,1921年(*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. edited by O. Kraus,1921)。本书引文出自经过扩充的新版,莱比锡,1934年。

《从经验观点看心理学》,第一卷,O. 克劳斯编,莱比锡,1924年(*Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. Erst Band, Leipzig,1924)。

《从经验观点看心理学》,第二卷,O. 克劳斯编,莱比锡,1925年。

《关于知识的检验》,A. 卡斯蒂尔编,莱比锡,1925年(*Versuch über*

die Erkenntnis. Leipzig, 1925)。

《哲学的四个阶段及其目前状况》,O. 克劳斯编,莱比锡,1926年 (*Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenbliklicher Stand*. Leipzig, 1926)。

《论感性意识和理性意识》(《从经验观点看心理学》第三卷),第一篇,O. 克劳斯编,莱比锡,1928年(*Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein*. Psychologie Band III, Leipzig, 1928)。

《哲学的未来》,O. 克劳斯编,莱比锡,1929年 (*Ueber die Zukunft der Philosophie*. Leipzig, 1929)。

《关于神的现存在》,O. 克劳斯编,莱比锡,1929年(*Vom Dasein Gottes*. Leipzig, 1929)。

《真理和明证性》,O. 克劳斯编,莱比锡,1930年(*Wahrheit und Evidenz*. Leipzig, 1930)。

《范畴论》,O. 克劳斯编,莱比锡,1933年(*Kategorienlehre*. Leipzig, 1933)。

《伦理学的基础与结构》,F. 迈尔—希勒布兰德编,伯尔尼和慕尼黑,1952年 (*Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Bern and Munich, 1952)。

《宗教和哲学》, F. 迈尔—希勒布兰德编,伯尔尼和慕尼黑,1954年 (*Religion und Philosophie*. Bern and Munich, 1954)。

《关于正确判断的理论》,F. 迈尔—希勒布兰德编,伯尔尼和慕尼黑,1956年 (*Die Lehre vom richtigen Urteil*. Bern and Munich, 1956)。

II. 本书引用或参考的胡塞尔著作

A. 胡塞尔生前发表的著作

《关于数的概念》(教职资格论文),哈勒,1887年(*Ueber den Begriff*

der Zahl. Halle, 1887)。

《算术哲学》(《心理学和逻辑研究》第一卷),哈勒,1891年(*Philosophie der Arithmetik*. Halle, 1891)。本书引文出自该书第一版,详见下文B。

"作者自述:胡塞尔博士的算术哲学",载《科学哲学》季刊,第15期(1891年),第360—361页(Selbstanzeige: Husserl, Dr. E. G. Philosophie der Arithmetik, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 15, 1891, 360—361)。

"逻辑演算和内涵逻辑"(Der Folgerungscalcul und die Inhaltslogik),载《科学哲学》季刊,第15期(1891年),第168—189页和第351—356页。

(评论):"关于逻辑代数(精确逻辑)的演讲"(Vorlesungen uber die Algebra der Logik),载《哥廷根学报》(1891年),第243—278页。

"A. 福格特的"基本逻辑"以及我对逻辑演算的逻辑的看法"(A. Voigt's 'elementare logik' und meine Darlegung zur Logik des logischen Calculs),载《科学哲学》季刊,第17期,1893年,第111—120页。

"对福格特先生'反驳'的答复"(Antwort auf die vorstehende 'Erwiderung' des Herr Voigt),载《科学哲学》季刊,第17期,1893年,第508—511页。

"基本逻辑的心理学研究",载《哲学月刊》,第30期,1894年,第159—191页(Psychlogische Studien zur elementaren logik, *Philosophische Monatshefte*, 30, 1894, 159—191)。

"关于1894年德国逻辑学文献的报告",载《体系哲学档案》(3),1897年,第216—244页(Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahr1894, *Archiv für systematische Philosophie*, 3, 1897, 216—244)。

《逻辑研究》,第一卷(纯粹逻辑导论),哈勒,1900年(如无特别说明,本书引文均出自1913年该书第二版,详见下文。)

"作者自述:胡塞尔《逻辑研究》第一卷:纯粹逻辑导论"(Selbstanzeige: Husserl, Edmund, Logische Untersuchungen, erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik),载《科学哲学》季刊,第24期,1900年,第511

512页。

《逻辑研究》，第二卷（现象学和知识论研究），哈勒，1900年。（如无特别说明，本书引文均出自该书1913年第一卷第二版和1921年第二卷，详见下文。）

《作者自述：胡塞尔〈逻辑研究〉第二卷》，载《科学哲学》季刊，第25期，1901年，第260—263页。

“文献报告：现代逻辑中的心理主义和形式主义之争”，莱比锡，1902年，载《感官心理学和生理学杂志》，第31期，1903年，第287—294页（Literaturbericht：Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik，Leipzig，1902，*Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 31，1903，287—294）。

“关于1895—1899年德国逻辑学文献的报告”，载《体系哲学档案》（9），1903年，第113—132页，第237—259页，第393—408页，第523—543页；《体系哲学档案》（10），1904年，第101—125页。

“评安东·马蒂《关于一般语法和语言哲学之基础的研究》，第一卷（哈勒，1908年）”，载《德国文献》，第31期，1910年，第1106—1110页（Referat：Anton Marty，Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie，I Band，Leipzig，1908，*Deutsche Literaturanzeiger*，31，1910，1106—1110）。

“作为严格科学的哲学”，载《逻各斯》（I），1910—1911年，第289—341页。本书引文出自第一版（Philosophie als strenge Wissenschaft，*Logos*，1，1910—1911，289—341）。

《逻辑研究》，第一卷（纯粹逻辑导论），第二卷（现象学和知识论），哈勒，1913年。

《关于纯粹现象学和现象学哲学的观念》（*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie*）（本书简称为《观念》），载《哲学和现象学研究年鉴》（JPPF），第一卷，1913年，第1—323页。

“回忆布伦塔诺”，载O.克劳斯：《F.布伦塔诺》，慕尼黑，1919年，附录

II，第153 167页(Erinnerungen an Franz Brentano ，in O. Kraus：*Franz Brentano*. Munich，1919，Appendix II，153--167)。

《关于内在时间意识现象学的讲座》(*Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstsein*)，M. 海德格尔编辑，载 JPPF，第九卷，1928年，第367 498页。

《形式的和先验的逻辑》(*Formale und transzendentale Logik*)，载JPPF，第十卷，1929年，第1- 298页。

"现象学"(Phenomenology)，载《大英百科全书》，第十七卷，第699 702 页，伦敦，1929年。

《关于纯粹现象学和现象学哲学的观念》后记(Nachwort)，载 JPPF，第十一期，1930年，第549 570页。本书引文出自《观念》第三卷重印本，见《胡塞尔全集》，第 V 卷，第138 -162页。

《欧洲科学的危机和先验现象学，现象学哲学导论》，载《哲学》(I)，1936 年，第77 176页(*Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie*，*Eine Einleitung in die phanomenologische Philosophie*，in *Philosophia*，I，1936，77—176)。

B. 胡塞尔身后发表的著作

《经验和判断》(*Erfahrung und Urteil*)，L. 兰德格列伯编辑，布拉格，1939年。

1913年《逻辑研究》"序言"的手稿(Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuhungen' 1913)，载 TP(I)，1939年，第106 133页，第319 339页。

"致 M. 法伯的信"(英译)，载 M. 法伯：《现象学的基础，E. 胡塞尔以及确立一门哲学严格科学的努力》，坎布里奇，马萨诸塞州，1943 年，第17 页 (*Letter to M. Farber*，*in M. Farber*：*The Foundation of Phenomenology* ，*Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of*

Philosophy. Cambridge Massachusetts 1943,17)。

《笛卡儿沉思和巴黎演讲》(*Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage*),S. 施特拉瑟编辑,《胡塞尔全集》,第I卷,海牙,1950年。

《现象学的观念》(*Die Idee der Phanomenologie*)(五次演讲),W. 比莫尔编辑,《胡塞尔全集》,第II卷,海牙,1950年。

《关于纯粹现象学和现象学哲学的观念》,第一卷:纯粹现象学的一般导论,W. 比莫尔根据作者手稿编辑整理,《胡塞尔全集》,第III卷,海牙,1950年。

《关于纯粹现象学和现象学哲学的观念》,第二卷:构成概念的现象学研究,W. 比莫尔编辑,《胡塞尔全集》,第IV卷,海牙,1952年。

《关于纯粹现象学和现象学哲学的观念》,第三卷:现象学和科学的基础,W. 比莫尔编辑,《胡塞尔全集》,第V卷,海牙,1952年。

《欧洲科学的危机和先验现象学:现象学哲学导论》,W. 比莫尔编辑,《胡塞尔全集》,第VI卷,海牙,1954年。

《第一哲学》(1923/1924年),第一分册:"现象学的给予理论"(*Erster Philosophie*, 1923/24, erster Teil: *Theorie der phanomenologischen geben*)。R. 贝姆编辑,《胡塞尔全集》,第VII卷,海牙,1956年。

个人笔记(*Persönliche Aufzeichnungen*), W. 比莫尔编辑,载PPR(16), 1956年,第293--302页。

《第一哲学》(1923/1924),第二分册,现象学的还原理论(*Theorie der Phanomenologischen Reduction*),R. 贝姆编辑,《胡塞尔全集》,第VIII卷,海牙,1959年。

《现象学心理学》(1925年夏季讲座)(*Phanomenologische Psychologie* [Vorlesungen Sommersemester 1925]),W. 比莫尔编辑,《胡塞尔全集》,第IX卷,海牙,1962年。

《作为严格科学的哲学》,W. 西拉希编辑,法兰克福,1962年。本书引文出自该书1910年第一版。

《关于内在时间意识的现象学》(1893--1917年)(*Zur Phanomenologie*

des inneren Bewusstseins, 1893 — 1917),R. 贝姆编辑,海牙,1966年。

《致 R. 英加登的信》(*Briefe an Roman Ingarden*),R. 英加登编辑,海牙,1968年。

《算术哲学》(1890—1901年)(*Philosophie der Arithmetik, 1890—1901*),L. 埃利编辑,《胡塞尔全集》,第 XII 卷,海牙,1970年(这个版本附有与第一版的页码对照表)。

《形式的和先验的逻辑》,P. 严森编辑,《胡塞尔全集》,第 XVII 卷,海牙,1974年(这个版本在边页给出了第一版的相应页码)。

《逻辑研究》,第一卷,包括"纯粹逻辑导论"和第一、第二研究(*Logische Untersuchungen*, Bd 1, *Prolegomena zur reinen Logik*, Text der 1. und 2),E. 霍伦施坦编辑,《胡塞尔全集》,第 XXIII 卷,海牙,1975年(这个版本在页边给出了该书第一版和第二版的相应页码)。

III. 本书其它参考文献对照表

Th. W. 阿多尔诺:《胡塞尔和观念论的问题》(Adorno, Th. W.: *Husserl and the Problem of idealism*)。

H. U. 阿塞米森:《胡塞尔现象学中知觉结构分析问题》(Asemissem, H. U.: *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phanomenologie Husserls*)。

S. 巴舍拉尔:《胡塞尔的逻辑,关于形式逻辑和先验逻辑的研究》(Bachelard, S.: *La logique de Husserl , Etude sur logique formelle et logique transcendentale*)。

J. 巴尔—希勒尔:《胡塞尔纯粹逻辑语法的观念》(Bar-Hillel, J.: *Husserl's Conception of a Purely Logical Grammar*)。

O. 贝克尔:《数学的存在》(Becker, O.: *Mathematische Existenz*)。

——《关于数学哲学中所谓人类学主义》(*Über den sogenannten*

Antropologismus in der Philosophie der Mathematik)。

《E. 胡塞尔的哲学》(*Die Philosophie Edmund Husserls*)。

J. 贝德纳尔斯基:《胡塞尔的还原理论》(Bednarski, J.: *La reduction husserlienne*)。

《胡塞尔还原理论的两个方面》(*Deux aspects de la reduction husserlienne*)。

G. 贝格尔:《胡塞尔哲学中的我思》(Berger, G.: *Le cogito dans la philosophie de Husserl*)。

H. 伯格曼:《布伦塔诺的归纳理论》(Bergmann, H.: *Brentano's Theory of Induction*)。

W. 比莫尔:《胡塞尔在大英百科全书中的文章和海德格尔对它的评论》(Biemel, W.: *Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*)。

——《胡塞尔哲学发展中的重要阶段》(*Les phases decisives dans le developpement de la philosophie de Husserl*)。

R. 贝姆:《胡塞尔"内在性"和"超越性"概念的模糊性》(Boehm, R.: *Les ambiguites des concepts husserliens d' 'immanence' et de 'transcendence'*)。

《关于胡塞尔的"绝对"概念》(*Zum Begriff des 'Absoluten' bei Husserl*)。

《胡塞尔和传统观念论》(*Husserlet l'idealisme classique*)。

——《关于胡塞尔"现象学还原"的基本评论》(*Elementare Bemerkungen über Husserls 'Phanomenologische Reduktion'*)。

《现象学的立场》(Vom Gesichtspunkt der Phanomenologie)。

Th. de. 布尔:《胡塞尔"逻辑研究"第一卷和第二卷之间的关系》(Boer, Th. de.: *Das Verhaltnis zwischen dem ersten und dem zweiten Teil der logischen Untersuchungen Edmund Husserls*)。

——《主体间性的哲学》(*Filosofie van de intersubjectiviteit*)。

——《胡塞尔的"绝对"和"相对"概念》(*Die Begriffe 'Absolut' und 'Relativ' bei Husserl*)。

——《E. 胡塞尔》(*Edmund Husserl*)。

G. 布兰德:《世界、自我和时间》(*Brand, G.: Welt, Ich und Zeit*)。

H. L. van 布雷达:《胡塞尔和上帝问题》(Breda, H. L. van: *Husserl et le probleme de Dieu*)。

——《胡塞尔和自由问题》(*Husserl et le probleme de la liberte*)。

——《还原以及胡塞尔之后的真实性问题》(*Reduction et authenticite apres Husserl*)。

——《现象学》(*La phenomenologie*)。

——《现象学还原》(*La reduction phenomenologique*)。

J. M. 布鲁克曼:《现象学和我本学》(*Phanomenologie und Egologie*)。

D. 凯恩斯:《现象学入门》(Cairns, D.: *An Approach to Phenomenology*)。

A. 克拉斯克斯:《E. 胡塞尔的空间构成理论》(Claesges, A.: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*)。

H. 康拉德—马蒂乌斯:《先验的和本体论的现象学》(Conrad-Martius, H.: *Die transzendentale und die ontologischen Phanomenologie*)。

V. 德尔博斯:《胡塞尔对心理主义的批判和纯粹逻辑的观念》(Delbos, V.: Husserl. *La critique du psychologisme et la conception d'une logique pure*)。

A. 迪莫尔:《作为形而上学的胡塞尔现象学》(Diemer, A.: *La phenomenologie de Husserl comme metaphysique*)。

——《E. 胡塞尔》(*Edmund Husserl*)。

——《现象学和作为严格科学的哲学的观念》(*Die Phanomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft*)。

H. 德吕厄:《E. 胡塞尔的现象学心理学体系》(Drue, H.: *Edmund Husserls System der phanomenologische Psychologie*)。

L. 埃利:《胡塞尔先验现象学中的先天性危机》(Eley, L.: *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phanomenologie Edmund Husserls*)。

A. 埃尔萨斯:《胡塞尔的算术哲学》(Elsas, A.: *Husserls Philosophie der Arithmetik*)。

M. 法伯:《现象学的基础》(Farber, M.: *The Foundation of Phenomenology*)。

E. 芬克:《现代批判中的胡塞尔现象学哲学》(Fink, E.: *Die phanomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwartigen Kritik*)。

—《胡塞尔现象学的问题》(*Das Problem der Phanomenologie E. Husserls*)。

—《胡塞尔 1913 年版〈逻辑研究〉序言手稿的编者序》(*Vorbemerkung des Herausgebers zum Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen' (1913) von Edmund Husserl*)。

—"胡塞尔",载齐根福斯编辑的《哲学辞典》。(Husserl, in *Philosophen-Lexikon* published by W. Ziegenfuss.)

—《胡塞尔现象学中的观念操作》(*Les concepts operatoires dàns la phenomenologie de Husserl*)。

—《弗莱堡时期的胡塞尔后期哲学》(*Die Spatphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit*)。

—《世界和历史》(*Welt und Geschichte*)。

D. 弗勒斯达尔:《胡塞尔和弗雷格》(Follesdal, D.: *Husserl und Frege*)。

G. 弗雷格:《算术基础》(Frege, G.: *Die Grundlagen der Arithmetik*)。

—《算术基本法则》(*Grundgesetze der Arithmetik*)。

—《评胡塞尔博士的算数哲学》(*Dr. E. G. Husserl.: Philosophie der Arithmetik*)。

H.G. 伽达默尔:《现象学的运动》(Gadamer, H.G.: *Die phanomenologische Bewegung*)。

L. 吉尔森:《F. 布伦塔诺的方法和形而上学》(Gilson, L.: *Methode et metaphysique selon F. Brentano*)。

《F. 布伦塔诺的描述心理学》(*La psychologie descriptive selon F. Brentano*)。

A. 古尔维奇:《意识的非我本学观念》(Gurwitsch, A.: *A non-egological Conception of Consciousness*)。

《现象学的和心理学的意识观念》(*Phenomenological and Psychological Approach to Consciuosness*)。

—《关于意识领域的理论》(*Theorie du champ de la conscience*)。

—《对现象学知觉理论的贡献》(*Beitrag zur phanomenologischen Theorie der Wahrnehmung*)。

A. 哈茵:《圣托玛斯哲学中的意向性概念》(Hayen, A.: *L'intentionnel dans la philosophie de St. Thomas*)。

M. 海德格尔:《存在与时间》(Heidegger, M.: *Sein und Zeit*)。

——《关于思想的事情》(*Zur Sache des Denkens*)。

F. 海涅曼:《存在哲学——生存还是毁灭?》(Heinemann, F.: *Existenzphilosophie, lebendig oder tot?*)。本书引文出自英译本《存在主义哲学和现代的困境》(*Existentialsim and the Modern Predicament*)。

W. 海因里希:《评〈算术哲学〉》(Heinrich, W.: *Review: Philosophie der Arithmetik*)。

J. 赫林:《爱德蒙·胡塞尔》(Hering, J.: *Edmund Husserl*)。

F. 希尔德布兰德:《评〈算术哲学〉》(*Review: Philosophie der Arithmetik*)。

W. 艾勒曼:《胡塞尔的前现象学哲学》(Illemann, W.: *Husserls vorphanomenologische Philosophie*)。

R. 英加登:《评〈形式的和先验的逻辑〉》(Ingarden, R.: *Review: For-*

male und transzendentale Logik)。

——《论胡塞尔的先验观念论》(*Über den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl*)。

——《纪念胡塞尔诞辰100周年》(*Edmund Husserl zum 100*)。

——《论胡塞尔转向先验观念论的动机》(*On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*)。

A. 卡斯蒂尔:《布伦塔诺的哲学》(Kastil, A.: *Die Philosophie Franz Brentanos*)。

I. 科恩:《通向胡塞尔哲学中先验现象学还原的三条道路》(Kern, I.: *Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*)。

——《胡塞尔和康德》(*Husserl und Kant*)。

A. 考克曼斯:《胡塞尔现象学第一导论》(Kockelmans, J. J.: *A First Introduction to Husserl's Phenomenology*)。

——《胡塞尔的现象学心理学》(Edmund Husserl's phenomenological psychology)。

P. 考斯顿鲍姆英译本:《巴黎演讲》(Koestenbaum, P.: *The Paris Lectures*)。

O. 克劳斯:《弗兰茨·布伦塔诺》(Kraus, O.: *Franz Brentano*)。

——《精神科学和心理学》(*Geistswissenschaft und Psychologie*)。

——布伦塔诺下述著作版本的编者序言(Einleitung des Herausgebers, to the following editions of Franz Brentano):

《从经验观点看心理学》,第一卷(1924年)。

《从经验观点看心理学》,第二卷(1925年)。

《哲学发展的四个阶段及其目前状况》(1926年)。

《论感性与理性认识》(《从经验观点看心理学》第三卷)(1928年)。

《关于哲学的未来》(1929年)。

《真理与明证性》(1930年)。

《关于伦理知识的根源》(1934年)。

K．克伊珀斯：《胡塞尔的作为严格科学的哲学观念》(Kuypers, K.: *La conception de la philosophie comme science rigoureuse*)。

《现象学描述方法的根源与意义》(*Ursprung und Bedeutung der deskriptiven Methode in der Phanomenologie*)。

L. 兰德格列伯：《胡塞尔现象学以及他的转变动机》(Landgrebe, L.: *Husserls Phanomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*)。

——《作为一个现象学问题的世界》(*The World as a Phenomenological Problem*)。

—《现象学方法对于重建形而上学的意义》(*Die Bedeutung der phanomenologischen Methodefür die Neubegrundung der Metaphysik*)。

—《针对M.J．瓦尔评论〈经验和判断〉一文的通信》(Lettre de M. L. Landgrebe sur un article de M. J. Wahl concernant 'Erfahrung und Urteil' de Husserl)。

——《现代哲学》(*Philosophie der Gegenwart*)。

Q. 劳厄：《作为严格科学的哲学》(Lauer, Q.: *La philosophie comme science rigoreuse*)。

E. 列维纳：《胡塞尔现象学中的直观理论》(Levinas, E.: *La theorie de L'intuition dans la phenomenologie de Husserl*)。

P. F. 林克：《现象的领域和真实的意识》(Lincke, P. F.: *Die phanomenale und das reelle Bewusstsein*)。

A. 马蒂：《关于一般语法基础的研究和语言哲学》(Marty, A.: *Untersuchungen zur Grundlegung der allegemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*)。

A．梅农：《关于高阶对象及其与内知觉的关系》(Meinong, A.: *Über Gegenstande hoherer Ordnung und deren Verhaltnis zur inneren Wahrnehmung*)。

—《自我显现》(*Selbstdarstellung*)。

——《哲学通信》(*Philosophenbriefe*)。

P.梅兰:《观念论、实在论和现象学》(Merlan, P.: *Idealisme, realisme, phenomenologie*)。

M.梅劳—庞蒂:《知觉现象学》(Merleau, M-P.: *Phenomenologie de la perception*)。

——《人的科学和现象学》(*Les sciences de l' homme et la phenomenologie*)。

A.梅瑟:《感觉和思想》(Messer, A.: *Empfindung und Denken*)。

P.纳托普:《遵循批判方法的心理学概论》(Natorp, P.: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*)。

——《关于1894—1895年德国知识论文献的报告》(*Bericht über deutsche Schriften zur Erkenntnistheorie aus den Jahren 1894 und 1895*)。

——《关于逻辑方法的问题》(*Zur Frage nach der logische Methode*)。

——《遵循批判方法的一般心理学》(*Allegemeine Psychologie nach kritischer Methode*)。

——《胡塞尔的〈关于纯粹现象学的观念〉》(*Husserls 'Ideen zu einer reinen Phanomenologie*)。

A.D.奥斯本:《胡塞尔哲学:从他的数学兴趣到其〈逻辑研究〉中的最初现象学观念》(Osborn, A. D.: *The philosophy of Edmund Husserl in its Development from His Mathematical Interests to His First Conception of Phenomenology in His Logical Investigations*)。

C.A.van鲍尔森:《现象学和本体论》(Peursen, C. A. van: *Phenomenologie et Ontologie*)。

——《关于胡塞尔现象学中自我概念的若干评论》(*Some Remarks on the Ego in the Phenomenology of Husserl*)。

——《胡塞尔现象学和本体论改造》(*Die Phanomenologie Husserls und die Erneuerung der Ontologie*)。

A.普方德:《逻辑学》(Pfander, A.: *Logik*)。

H. 彼得斯马:《胡塞尔和弗雷格》(Pietersma, H.: *Husserl and Frege*)。

H. 普莱斯纳:《现象学》(Plessner, H.: *Phanomenologie*)。

H. J. 波斯:《笛卡儿和胡塞尔》(Pos, H. J.: *Descartes en Husserl*)。

《现象学的价值和局限》(*Valeur et limites de la phenomenologie*)。

G. 拉博:《名词、动词》(Rabeau, A.: *Species, verbum*)。

A. 赖纳赫:《论现象学》(Leinach, A.: *Über Phanomenologie*)。

《现象学方法的含义和理由》(*Sinn und Recht der phanomenologischen Methode*)。

P. 利科《现象学概念指南》(Ricoeur, P.: *Idees directrices pour une phenomenologie*)。

《分析和胡塞尔〈观念〉II 中的问题》(*Analyses et problemes dans Ideen II de Husserl*)。

——《胡塞尔〈笛卡儿沉思〉研究》(*Etudes sur les Meditations Cartesiennes de Husserl*)。

A. 罗斯:《胡塞尔的伦理学研究》(Roth, A.: *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*)。

G. 赖尔:《本世纪中期英国哲学的意义理论》(Ryle, G.: *The Theoty of Meaning in British Philosophy in the Mid Century*)。

J－P. 萨特:《自我的超验性》(Sartre, J-P.: *La transcendence de l'Ego*)。

《存在与虚无》(*L'etre et neant*)。

M. 舍勒:《人在宇宙中的地位》(Scheler, M.: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*)。

L. 舍斯托夫:《胡塞尔的知识论》(Schestow, L.: *Der Erkenntnistheotie von Edmund Husserl*)。

P. von 席勒:《心理学的任务》(Schiller, P. von: *Aufgabe der Psy-*

chologie)。

A. 许茨:《胡塞尔对于社会科学的重要性》(Schutz, A.: *Husserl's Importance for the Social Sciences*)。

H. D. 西莫南:《圣托玛斯·阿奎那理论中的"intentio"观念》(Simonin, H. D.: *La notion 'd'intentio' dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin*)。

R. 索科洛夫斯基:《胡塞尔构成观念的形成》(Sokolowski, R.: *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*)。

H. 斯皮尔博格:《经院哲学中的意向性概念》(Spiegelberg, H.: *Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik*)。

《实在 现象与实在》(*The 'reality-Phenomenon' and Reality*)。

——《现象学的运动》(*The Phenomenological Movement*)。

E. 施泰因:《胡塞尔现象学和托玛斯·阿奎那的哲学》(Stein, E.: *Husserls Phanomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*)。

S. 施特拉瑟《形而上学和经验心理学中的目的概念》(Strasser, S.: *Het zielsbegrip in de metaphysische en in de empirische psychologie*)。

—《胡塞尔后期哲学中的上帝问题》(Das Gottesproblem in der Spatphilosophie Edmund Husserls)。

C. 施通普夫:《科学导论》(Stumpf, C.: *Zur Einleitung der Wissenschaften*)。

《回忆布伦塔诺》(*Erinnerungen an Frenz Brentano*)。

《知识论》(*Erkenntnislehre*)。

W. 西拉希:《胡塞尔现象学导论》(Szilasi, W.: *Einleitung in die Phanomenologie Edmund Husserls*)。

J. A. L. 泰亚德:《作为思想家的胡塞尔》(Taljaard, J. A. L.: *Franz Brentano as wijsgeer*)。

J. 坦纳利:《科学和哲学》(Tannery, J.: *Science et philosophie*)。

M. 特尼森:《意向对象和本体论区别》(Theunissen, M.: *Inten-*

tionaler Gegenstand und ontologische Differenz)。

—《他者》(*Der Andere*)。

J. 泰森:《胡塞尔的"Bedeutung"理论和概念问题(Thyssen, J.: *Husserls Lehre von den 'Bedeutungen' und das Begriffsproblem*)。

特兰—多克—陶:《现象学和唯物辩证法》(*Tran-Duc-Thao.*: *Phenomenologie et materialisme dialectique*)。

E. 杜根哈特:《胡塞尔和海德格尔的真理概念》(Tugendhat, E.: *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger*)。

K. 瓦道夫斯基:《关于表象内容和对象的理论》(Twardowski, K.: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*)。

F. 乌伯维克:《哲学史大纲》(Überweg, F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*)。

E. 乌提茨:《布伦塔诺》(Utitz, E.: *Franz Brentano*)。

A. 福格特:《逻辑是什么?》(Voigt, A.: *Was ist Logik?*)。

—《内容逻辑的演算》(*Zum Calcul der Inhaltslogik*)。

—《更正》(*Berichtigung*)。

D. H. Th. 福伦霍芬:《哲学的分化》(Vollenhoven, D. H. Th.: *Geschiedenis der wijsbegeerte*)。

A. de 韦伦斯:《歧义性的哲学》(Waelhens, A. de: *Une philosophie de l'ambiguite*)。

—《现象学和真理》(*Phenomenologie et verite*)。

—《胡塞尔(1859—1938)》(*Husserl 1859—1938*)。

—《存在和意谓》(*Existence et signification*)。

—《现象学概念的评论》(*Commentaire sur l'idee de la phenomenologie*)。

—《现象学的意向性观念》(*L'idee phenomenologique d'intentionnalite*)。

W. 齐根福斯:《哲学辞典》(Ziegenfuss, W.: *Philosophen-Lexikon*)。

人名对照表

Adorno, Th. W 阿多尔诺
Albrecht, G 阿尔布莱希特
d'Alembert, J. L 阿朗贝尔
Archimedes 阿基米德
Aristotle 亚里士多德
Asemisen, H. U 阿塞米森
Baader, F 巴德尔
Bachelard, S 巴舍拉尔
Bacon, F 培根
Bain, A 贝恩
Bar-Hillel, J 巴尔—希赖尔
Becker, O . 贝克尔
Bednarski, J 贝德纳尔斯基
Berg, J. H. van den. 贝格
Berger, G 贝格尔
Bergmann, H. 伯格曼
Bergson, H. 柏格森
Berkley, G. 贝克莱
Biemel, W. 比莫尔
Boehm, R. 贝姆
Bolzano, B. 博尔扎诺
Brand, G. 布兰德
Breda, H. L. 布雷达
Brentano, F. 布伦塔诺
Broekman, J. M. 布鲁克曼
Carnap, R. 卡尔纳普
Claesques, U. 克莱斯克斯
Comte, A. 孔德
Conrad, Martius, H. 康拉德—马蒂乌斯
Cornelius, H. 科内利乌斯
Delbos, V. 德尔博斯
Decartes, R. 笛卡儿
Diemer, A. 迪莫尔
Dilthey, W. 狄尔泰
Drue, H. 德吕厄
Ehrenfels, C. von. 埃伦费尔斯
Elsas, A. 埃尔萨斯
Eley, L. 埃利
Elsen Hans, Th. 埃尔森
Erdmann, B. 埃德曼
Euclid. 欧几里德
Exner, A. 埃克斯纳
Farber, M. 法伯
Fechner, G. Th. 费希纳
Feuling, D. 佛林
Findlay, J. N. 芬德利
Fink, E. 芬克

Newton, J.	牛顿	Simonn, H. D.	西莫南
Osborn, A. D.	奥斯本	Socrates.	苏格拉底
Ostwald, W.	奥斯特瓦尔德	Sohngen, G.	泽恩根
Palagyi, M.	帕拉基	Sokolowski, R.	索科洛夫斯基
Paulsen, F.	鲍尔森	Spiegelberg, H.	斯皮尔博格
Pfander, A.	普方德	Spinoza.	斯宾诺莎
Plato.	柏拉图	Stein, E.	施坦因
Plessner, H.	普莱斯纳	Strasser, S.	施特拉瑟
Pos, H. J.	波斯	Stumpf, C.	施通普夫
Rabeau, G.	拉博	Szilasi, W.	西拉希
Reinach, A.	赖纳赫	Taljaad, J. A. L.	泰亚德
Reiner, H.	赖纳	Tannery, J.	坦纳利
Rickert, H.	李凯尔特	Theunissen, M.	特尼森
Ricoeur, P.	利科	Thevenaz, P.	泰弗纳茨
Rintelen, F. J.	林特伦	Thomas Aquinas.	托马斯·阿奎那
Roth, A.	罗斯	Thijssen, J.	条森
Ryle, G.	赖尔	Tran-Duc-Thao.	特兰一多克·陶
Sartre, J. P.	萨特	Tugendhat, E.	杜根哈特
Scheler, M.	舍勒	Twardowski, K.	瓦道夫斯基
Schelling, F. W. G.	谢林	Ueberweg, F.	乌伯维克
Schestow, L.	舍斯托夫	Utitz, E.	乌提茨
Schiler, P. von.	席勒	Vaihinger, H.	法伊欣格
Schleiermacher, F. E. D.	施莱尔马赫	Voigt, A.	福格特
Schopenhauer, A.	叔本华	Vollenhoven, D. H. th.	福伦霍芬
Schroder, E.	施洛德	Waelhens, A.	韦伦斯
Schutz, A.	许茨	Wahl, J.	瓦尔
Sigwart, Ch.	西格瓦特	Walther, G.	瓦尔特
		Weber, M.	韦伯

概念对照表

absolute	绝对的
abstract	抽象
abstractum	抽象物
act	活动
1)～ of a higher order	1)高阶活动
2)～ of a lower order	2)低阶活动
3)～ second order	3)二阶活动
adequate	充分的
～ perception	充分知觉
adumbration	投影
alienation	疏离、异化
animate	激活
apodictic	无可置疑的
appearance	显象
apperception	统觉
apprehension	把握
apriori	先天
arithmetic	算术
attention	注意力
attitude	态度
natural ～	1)自然态度
phenomenological ～	2)现象学的态度
bearer	承载者
belief	信念
body	身体
cancellation	消除、删除
categorial	范畴的
1)～ perception	1)范畴知觉
2)～ property	2)范畴特性
clarification	净化、澄清
classification	分类
cogito	我思
cognitive	认知的
collective relation (collection)	集合(聚合)关系
conative	意动的
concept	观念、概念
conceptualism	观念论
concrete	具体的
consciousness	意识

1) psychological ~	1)心理学意识
2) transcendental ~	2)先验意识
constitution	构成
content	内容
1) immanent ~	1)内在内容
2) transcendent ~	2)超越内容
core	硬核
correlativity	相关性
creativity	创造性
dependent	非独立的、依存性的
description	描述
descriptive psychology	描述心理学
direction towards an object	对某一对象的指向性
disconnection	排除
disregarding	无视
dualism	二元论
ego	自我
1) emperical~ (person)	1)经验自我
(psycho—physical unity)	心物统一体
2) psychological ~	2)心理学自我
3) trancendental ~	3)先验自我
4) eidetic	4)本质的自我
5) pure ~	5)纯粹自我
(ego -pole)	(自我极)
eidetic	本质的
1) ~ reduction	1)本质还原
2) ~ psychology	2)本质心理学
epoche	悬搁
essence	本质
evidence	明证性
experience	经验
1) (Erfahrung)	1)经验
2) (Erlebnis)	2)体验
form (and stuff)	形式(和素材)
founded act	依存性活动
founding act	基础性活动
fulfillment	充实
genuine presentation	本真表象
historicism	历史主义
hypothetical	假设的
idea in Kant's sense	康德意义上的观念
ideal	理念的、理想的
1) non sensorily perceivable	1)不可感知的
2) general	2)一般的

idealism 观念论
1) logical ~ 1)逻辑观念论
2) psychological ~ 2)心理学观念论
3) transcendental ~ 3)先验观念论
idealizing 观念化
identity 同一性
image 形象、映象
imaginal 形象的
imaginative 想象的
immanence 内在性
1) psycholo-gical ~ 1)心理学的内在性
2) pure ~ 2)纯粹内在性
3) transcen-dental ~ 3)先验内在性
immortality 不朽
independent 独立的
individuality 个别性
induction 归纳
intention 意向
1) filled intention 1)充实的意向
2) empty intention 2)空的意向
intentional 意向的
1) psychological immanent 1)心理内在的
2) pure immanent 2)纯粹内在的
3) directed toward an object 3)指向某对象
intentional inexistence 意向中的存在
intentional object 意向对象
intentionality 意向性
intersubjectivity 主体间性
intuition 直观
1) ~ of essence 1)本质直观
2) intuitionism 2)直观论
life-world 生活世界
logic 逻辑
1) algebraic ~ 1)代数逻辑
2) apophantic ~ 2)直谓逻辑
3) ~ as theory of an art(Kunstlehre) 3)作为一门工艺学的逻辑
4) normative ~ 4)规范逻辑
5) pure ~ 5)纯粹逻辑
looking away from 置之不顾
many-rayed (mehrstrahlig) 多向放射

matter 质素、质料

meaning 意义、意涵

metaphysics 形而上学

modification 变形

monad 单子

morphological 形态学的

naturalism 自然主义

necessity 必然性、必要性

neutral 中立的

noema 意向对象

1) psychlogical ~ 1)心理学的意向对象

2) transendental ~ 2)先验的意向对象

noesis 意向活动

noetic-noematic 意向活动-意向对象

nominalism 唯名论

not taking part 非介入

object 对象、客体

1) intentional ~ 1)意向对象

2) ~ in itself 2)物自体

3) ~ as refered to 3)如是所指的对象

4) ~ refered to 4)所指对象

5) primary ~ 5)原初对象

6) secondary ~ 6)次生对象

ontology 本体论

1) theory of essence 1)本质理论

2) transendental ~ 2)先验本体论

origin 根源

1) sourse of sense 1)意义的来源

2) analysis of ~ 2)根源分析

perception 知觉

1) adequate ~ 1)充分知觉

2) categorial ~ 2)范畴知觉

3) inner (immanent) ~ 3)内知觉

4) outer (transendent) ~ 4)外知觉

5) sensory ~ 5)感性知觉

phenomenon 现象

1) physical ~ 1)心理现象

2) psycho ~ 2)心理现象

3) transendental ~ 3)先验现象

positivism 实证论

positing (setzen) 断定

presentation 表象、显现

1) self ~ 1)自我显现

2) symbolic ~ 2)符号表象

3) mere ～	3)单纯表象
4) genuine ～	4)本真表象
5) non-genuine (non-intuitive ～)	5)非本真表象(非直观表象)
presupposition	预设
1) metaphysical ～	1)形而上学预设
2) naturalistic ～	2)自然主义预设
3) Lockean ～	3)洛克的假定
4) transendental ～	4)先验预设
presuppositionlessness	无预设性
psyclogism	心理主义
1) epistemological ～	1)认识论心理主义
2) logical ～	2)逻辑心理主义
3) transendental ～	3)先验心理主义
psychology	心理学
1) genetic ～	1)发生心理学
2) descriptive ～	2)描述心理学
3) explanatory ～	3)阐释心理学
4) eidetic ～	4)本质心理学
5) pure ～	5)纯粹心理学
quality	性质
real	实在
1) existing independently of consciousness	1)独立于意识存在着的
2) existing as a component of consciousness (=reell)	2)作为意识之组成部分而存在的
3) being a sensory object	3)作为某一感性对象
realism	实在论
reduction	还原
1) egological ～	1)我本学还原
2) eidetic ～	2)本质还原
3) phenomenological-psychological ～	3)现象学-心理学还原
4) transendental ～	4)先验

还原

reflection 反思、反省

region 区域

relation to a content 对某内容的联系

relative 相对的

relata 关联项、关联物

representation 替代

residue 剩余物

Scholasticism 经院主义

sensation (Emfindung) 感觉内容

sense -giving 意义赋予

sign 记号

signification 指示、意谓

symbolic presentation 符号表象

synthesis 综合

teleology 目的论

theology 神学

thesis 论题

thing in itself 物自体、自在之物

thing (object) itself 物自身

time 时间

transendence 超越性

turn to the object 转向对象

understanding 理解、知性

unity 统一体、统一性

zu den Sachen 面对事情